

Año 7,

Núm. 17

2002

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

Presentación

Álvaro B. Márquez Fernández

*Este nuevo número presenta, en la sección Estudio, la investigación intitulada **"Tiempo cíclico" en la obra de Mircea Eliade y René Girard**"; interesante análisis comparativo que realizan Gabriel Andrade y María Susana Campo-Redondo, sobre estos dos estudiosos del hecho religioso que buscan, por diferentes vías, la fenomenológica y la racionalista, interpretar el origen, sentido y finalidad de lo sagrado. Una estructura de fundación simbólica, mítica y ritualista, que está presente, como un a priori, en toda concepción del origen de la vida (trágica), con el propósito de lograr la justificación, afirmación y/o negación de las creencias divinas y/o paganas que se asumen en un tiempo histórico en continuo re-venir*

En la sección Artículos, se recogen los siguientes trabajos:

"Estudio multidimensional de representaciones sociales: el caso de los colectivos agropecuarios", de Leonardo Fernández B y Alfredo Romero Méndez, el cual nos introduce en una precisa caracterización de lo que debe entenderse por la construcción de identidades colectivas en cuanto proceso social de creación y recreación de representaciones sociales conscientemente elaboradas por los actores sociales concretos. Se objeta y critica de este modo, cualquier postura esencialista o positivista, que pretenda explicar la representación de la realidad como un proceso autoproducido, cuando en verdad resulta de un conjunto de espacios sociales con prácticas significantes muy diversas. La importancia de este planteamiento para la comprensión de los colectivos agrícolas, reside en que éstos también forman parte de la estructura discursiva de los intercambios simbólicos, técnicos, informativos, comunicacionales, de las representaciones sociales, y, por ende, también orientan la integración social;

"Una revisión al pensamiento de Mario Briceño Irragory en su cuentística (1915-1920)", de Valmore Muñoz Arteaga, quien nos señala la preocupación de Briceño Irragory por un pensamiento latinoamericanista comprometido con la idea de la libertad individual y la crítica social, tan propia de los intelectuales adheridos al romanticismo europeo y su forma de sensibilizar los valores humanos a través del arte y de la poesía. La cuentística de Briceño Irragory, da suficiente muestra de un carácter ensimismado e irreverente, adolorido y utopista, metafísico e idealista, de los atormentados espíritus modernistas;

"A vontade e as paixões quânticas", de Roberto León Ponczet, donde se desarrolla una valiosa crítica al dualismo "mundo representado" y "mundo objetivo". Allí se propone una reflexión transfenomenológica de la realidad material; ésta no es construida por una voluntad que totaliza la realidad según un acto de la conciencia. El mundo exterior también está relacionado con las pasiones, y sometido a otras probabilidades del conocimiento. Se pasa así de una voluntad determinista a una voluntad cuántica, porque ahora se trata de conocer el mundo de cosas subjetivadas por una conciencia que se hace y descubre a través de la naturaleza cambiante de los objetos. Las pasiones forman parte del movi-

miento de la voluntad, y permiten descubrir que no existen leyes sino incertidumbres y caos. El mundo es una red de posibilidades impredecibles.

“O tema da cultura na filosofia brasileira”, es el tema tratado por José Mauricio de Carvalho, y puede enmarcarse en lo que se entiende como Historia de las Ideas de la América Latina. Aquí el autor nos presenta una excelente panorámica del desarrollo de las teorías y movimientos culturalistas en el Brasil. A tal efecto, su investigación parte de las Actas de los Coloquios Tobias Barreto, precursor del culturalismo, quien abogaba por una moral subyacente a las acciones humanas, en contra de los eclécticos y positivistas. El autor pasa revista a los aportes de sus continuadores, entre ellos: M. Reale, D. de Menezes, E. de Moraes Filho, L. Washington Vita, A. Paim, R. Spencer Maciel de Barros, L. Protá, N. Saldaña, y el representante de la nueva generación R. Vélez Rodríguez, y destaca en todo momento, que el culturalismo muestra que la reflexión filosófica sólo puede entender al hombre y su mundo, si es capaz de examinar la cultura donde él se desenvuelve y vive;

“Las representaciones mediáticas en la actualización de la memoria”, de Ada Cristina Machado da Silveira, es un análisis muy puntual sobre el orden inconsciente, volitivo, represivo y comunicativo, que se encuentra en el proceso constructivo de las representaciones mediáticas y su relación con la producción y dominio tecnológico de la conciencia social que es sometida y adecuada a patrones y símbolos de socialización y convivencia, que pueden ser compartidos culturalmente. La visualidad (mirada) parece ser el “lugar” que sirve de soporte a la “imagen” de la representación social, pues termina asociada directamente con la “realidad”, e interfiere en la relación del sujeto con el objeto, el tiempo y el espacio de la percepción de las imágenes y su permanencia en la memoria. Las tecnologías comunicativas (desde la radio hasta el multimedia) vienen configurando nuevos referentes imaginarios, lo que les permite fabricar representaciones sociales, universales y particulares, destinadas al dominio de las reminiscencias de la memoria pasada o aquellas que pudieran ser proyectadas al futuro;

“Hugo Chávez: construcción hegemónica del poder y desplazamiento de los actores tradicionales en Venezuela (1998-2000)”, nos ofrece la interpretación que Juan E. Romero hace del proceso de transformación político-institucional del Estado venezolano, a raíz de la llegada a la presidencia de la República (Bolivariana) de Venezuela del Teniente Coronel Hugo Chávez Frías. En el trabajo se analiza, en primer lugar, el proceso de discusión y deliberación acerca de la pertinencia de una reforma Constitucional o un referendo, a fin de darle piso jurídico a la convocatoria para la instalación de una Asamblea Nacional Constituyente. Luego se pasa a considerar los principales conflictos que suscitó la mencionada convocatoria entre los principales actores políticos y sociales, tanto del recién instaurado gobierno como de la oposición; para considerar, finalmente, los argumentos que influyeron en el referéndum aprobatorio de la Constitución y en el proceso electoral de julio de 2000. A juicio del joven historiador, se puede afirmar que el “chavismo” ha logrado aglutinar una fuerza social de cambio capaz de desmontar los consensos ideológicos de la democracia de partidos, por una “ciudadanización” en la que la democracia sea verdaderamente sustantiva de las relaciones humanas dignas.

En la sección Notas y debates de actualidad, Orlando Alborno y Roberto Follari, connotados investigadores latinoamericanos, nos ofrecen dos excelentes notas críticas referidas a “Los vértices de la meritocracia” y “Alan Sokal: la paja en el ojo ajeno”, que deben ser leídas con toda atención; sobre todo, si las reflexionamos desde el punto de vista de las sociedades latinoamericanas.

Entrevista con... nos hace saber las opiniones de Luis Sergio Henriques sobre el tema "Brasil, América Latina e crise das reformas liberais", donde considera que a pesar del declive del pensamiento socialista, el pensamiento crítico marxista sigue siendo una fuente de interpretación de los procesos productivos del capitalismo. Hoy más que en otras épocas, la globalización pone de manifiesto la fase monopólica de la economía de mercado; frente a ella, es necesario un profundo análisis que destaque las permanentes contradicciones de una formación social que excluye a las mayorías populares.



Ver reseña en la sección Librarius, pág. 137.

“Tiempo cíclico” en la obra de Mircea Eliade y René Girard

“Cyclical Time” in the Works of Mircea Eliade and Rene Girard

Gabriel ANDRADE y María Susana CAMPO-REDONDO

*Escuela de Sociología y Centro de Documentación
e Investigación Pedagógica (CEDIP), Universidad del Zulia*

RESUMEN

El objetivo de este artículo es presentar una comparación del concepto de ‘tiempo cíclico’ en la obra de Mircea Eliade y René Girard. En la obra de Eliade, la regeneración y la renovación son apreciadas como categorías clave para comprender la morfología y estructura de lo sagrado. En la obra de Girard, igualmente se deja entrever la dinámica cíclica de lo sagrado: todas las instancias de lo sagrado se remontan a un asesinato primordial, el cual se regenera una y otra vez. De esa manera, se presenta un breve esbozo de la obra de ambos autores. Se comparan sus posiciones referente a los ritos y a los mitos, resaltando sus diferencias y puntos en común.

Palabras clave: Mircea Eliade, René Girard, tiempo cíclico, sagrado.

ABSTRACT

The goal of this article is to compare the concept of ‘cyclical time’ in the works of Mircea Eliade and René Girard. In Eliade’s writings, regeneration and renovation constitute key categories to understand the morphology and the structure of the sacred. Girard also shows the cyclical dynamic of the sacred: all the instances of the sacred go back to a primal murder, which regenerates time after time. In such a manner, the article presents a brief outline of the work of both authors. It compares their positions regarding rituals and myths, highlighting their divergences and agreements.

Key words: Mircea Eliade, René Girard, cyclical time, sacred.

*“El desorden renace sin cesar y lo mismo hace,
 por su parte, el orden... una sociedad se
 autoproduce sin cesar porque constantemente se
 está autodestruyendo”.*

*Edgar Morin. El paradigma perdido.
 Parte I, cap. 3.*

INTRODUCCIÓN

Se puede considerar a Mircea Eliade y René Girard dos pensadores muy diferentes. El primero procede de la disciplina de la historia de las religiones. El segundo ha desarrollado su obra, primero desde la crítica literaria, luego desde la antropología y finalmente se ha asomado un poco a la teología y a la filosofía. Mircea Eliade proviene de una escuela fenomenológica. Puede considerarse que René Girard estuvo influenciado por el estructuralismo y el post-estructuralismo, pero nunca completamente. Lo que predomina en la obra de Eliade es el sentimiento, la emoción. La obra de Eliade se centra en el contacto del hombre con lo sagrado, un mundo fascinante, tortuoso y misterioso. La aproximación de Eliade es verdaderamente fenomenológica: estudia al hombre y la manera en que su conciencia entra en contacto con la realidad. Girard manifiesta muy poco de emoción y se aproxima más bien a ser un “racionalista bíblico”, como lo describe Anthony Bartlett¹.

Es prácticamente imposible utilizar la obra de Eliade con fines apologéticos. La única apología de Eliade es lo sagrado, el *homo religiosus*. Muy rara vez demostró preferencia por esta o aquella religión. Por su parte, Girard es un férreo defensor del cristianismo. Originalmente un agnóstico, como él mismo confiesa², su desarrollo intelectual lo llevó a abrazar la fe cristiana, tanto así que en su última obra, *I See Satan Fall Like Lightning*, escribe: “... el presente libro se puede definir como una defensa de nuestra tradición judeo-cristiana, una *apología* de la cristiandad”³.

Eliade no comentó la obra de Girard. Inclusive, no sabríamos si efectivamente Eliade la conocía. Girard sí ha hecho varias referencias sobre la obra de Eliade, pero no se ha comprometido plenamente a evaluarla.

Más allá de las obvias diferencias en cuanto a disciplina, intención y perspectivas, Eliade y Girard encuentran puntos en común. Ambos autores le han dedicado gran parte de su obra a fenómenos muy similares gracias a su poderoso poder de visión. Las conclusiones a las que llegaron Eliade y Girard sobre esos fenómenos varían en su mayor parte. Pero, el hecho es que, si bien las diferencias de criterio son obvias, aún queda un considerable espacio para el diálogo eliadeano-girardiano.

1 Bartlett, A: *Cross Purposes*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International. 2001.

2 Golsan, R: *René Girard and myth: an introduction*. New York and London: Routledge. 2002, p. 129.

3 Girard, R: *I See Satan Fall Like Lightning*. New York: Orbis. 2001; p.3. La traducción es nuestra. Versión castellana: *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona, Anagrama. 2002.

A pesar de su gran erudición, sensibilidad fenomenológica y gran capacidad de observación y clasificación, Mircea Eliade no fue un autor que se caracterizó por la sistematización. No existe un verdadero hilo conductor en su obra. Por su parte, René Girard sí es un escritor sistemático. Sus poderosas reflexiones en el campo de la crítica literaria están directamente conectadas con sus investigaciones antropológicas y con su apología del cristianismo. Eliade observó, describió, clasificó y reflexionó sobre una amplia gama de fenómenos que en la obra de René Girard también aparecen, de manera más sistemática pero con menor carácter explícito.

Lo que en las próximas páginas presentaremos no se trata de un verdadero diálogo eliadeano-girardiano, sino más bien una 'lectura girardiana de algunas reflexiones y observaciones de Mircea Eliade'. En este sentido, intentaremos colocar bajo el sistema de René Girard, algunos fenómenos que Mircea Eliade estudió con gran tesón, y cuya interpretación, si bien no es propiamente la que Girard le otorgó, sirven para complementar las conclusiones que René Girard hace de esos mismos fenómenos.

El tema central que hemos escogido para abrir este posible diálogo se trata del 'tiempo cíclico de lo sagrado'. Este tema se encuentra amplia y explícitamente estudiado en la obra de Eliade, pero muy poco mencionado como tal en la obra de Girard. En este sentido, lo que Mircea Eliade sí ha estudiado de manera explícita, será transportado al sistema de Girard, quien, si bien no alude a este tema de manera explícita, las reflexiones de Eliade concuerdan adecuadamente en su sistema. De seguro existen muchos otros temas que posibilitarían el diálogo que pretendemos abrir. Sin embargo, 'el tiempo cíclico' es, a nuestro entendimiento, uno de los que mejor se adecuaba para penetrar con fuerza la obra de ambos autores.

Sería imposible resumir la obra de estos dos grandes pensadores en unas pocas páginas. Pero, sería igualmente imposible iniciar el diálogo dando por sentado que el lector ya las conoce. En este sentido, presentaremos un breve esbozo de la obra de ambos autores, concentrándonos especialmente en los puntos que nos serán provechosos para el propósito del artículo. No obstante, para una comprensión total de las ideas que a continuación presentamos, exhortamos al lector a consultar algunas fuentes que le permitan adquirir una visión global de la obra de ambos autores⁴.

1. MIRCEA ELIADE

La obra de Mircea Eliade es muy extensa y difícil de clasificar. Además de ser un historiador de las religiones, Eliade fue también un novelista. En sus relatos se expresan mu-

4 Mircea Eliade advierte que ninguna obra escrita por él mismo, tiene la capacidad por sí sola de resumir su pensamiento plenamente. Su recomendación siempre ha sido comenzar con *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2001. *La Búsqueda*. Barcelona: Kairós, 1998, también es una obra simple y accesible que resume de manera satisfactoria su pensamiento. La mejor fuente secundaria que se puede consultar es la escrita por D. Allen, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985. La obra que mejor reúne el pensamiento de René Girard en su totalidad es *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford: Stanford University Press, 1987. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2002, es probablemente su obra más accesible y presenta un buen esquema de su pensamiento, aunque no completamente. *The Girard Reader*. New York: Crossroads, 1996, es una selección de los escritos de Girard. La mejor fuente secundaria para introducirse a la obra de René Girard es *René Girard and myth: an introduction*. New York and London: Routledge, 2002, escrita por Richard Golsan.

chas de las reflexiones que él llevó a cabo en sus obras académicas, pero, por razones técnicas, nos limitaremos a examinar la parte de su obra referente a la historia de las religiones.

Eliade se propuso estudiar, ante todo, a la religión como fenómeno. El método fenomenológico dominó gran parte de su obra. La fenomenología es el método que intenta abordar los fenómenos según la conciencia los interpreta. No se trata propiamente de lo que un fenómeno es en sí, sino de la manera en que el hombre lo hace suyo, lo representa y lo toma como realidad. En este sentido, Eliade se propuso abordar la manera en que el hombre hace suya la religión.

La categoría clave para Eliade es 'lo sagrado'. La historia de las religiones no es un estudio sobre Dios, sobre los mitos o sobre los rituales. La historia de las religiones tiene por fin estudiar lo sagrado. Lo sagrado es una suerte de absoluto que abarca todo lo religioso y que se opone a su contraparte, lo profano.

Mircea Eliade no se dedicó a comprender una 'historia' de las religiones en el sentido cronológico de la palabra. Más bien trató de estudiar fenómenos religiosos de una muy amplia gama de tradiciones y trató de encontrar conexiones entre ellos. Estando muy influenciado por la obra del psicoanalista C.G. Jung, Eliade se aproximó a buscar estructuras y morfologías sagradas que se repetían en muchas tradiciones religiosas que no necesariamente habían tenido contactos históricos entre sí.

En este sentido, Eliade se embarcó en una búsqueda y comprensión de las hierofonías. Éstas constituyen las 'expresiones de lo sagrado' en cada una de las tradiciones religiosas. Dios, los ritos, los mitos, las leyendas, el arte, las danzas, las esperanzas, los temores, las actividades económicas, etc., son todas hierofonías. Lo sagrado se manifiesta a través de ellas. Lo sagrado no es parte de Dios o referido a Él, como se había pensado tradicionalmente. Todo lo contrario, Dios es parte de lo sagrado. Así pues, Eliade se embarcó en un monumental esfuerzo por describir y clasificar las hierofonías de acuerdo a arquetipos, y mediante la teorización, trató de establecer patrones y explicaciones para sustentar sus clasificaciones.

En la abrumadora mayoría de las descripciones y explicaciones que Mircea Eliade hace de las hierofonías se encuentra una tendencia del hombre a encontrarse con el mundo de lo sagrado. El hombre abandona lo profano y entra en un espacio sagrado lleno de misterios, peligros, fantasías, esperanzas y nostalgias. El hombre se apropia de lo sagrado a su manera, es decir, fenomenológicamente. En este sentido, Eliade va a la búsqueda del *homo religiosus*, el ser humano que quiere entrar en ese mundo tan fascinante.

Lo sagrado no es cosa simple. Eliade no se cansa de afirmar y demostrar mediante ejemplos el carácter ambivalente de lo sagrado. Por una parte atrae, por otra repugna. Mediante lo sagrado, el hombre muere, pero vuelve a renacer. Lo sagrado destruye, pero también crea.

Los ritos, mitos, prohibiciones y costumbres que Mircea Eliade estudió son explicados mediante ese intento del hombre de querer penetrar lo sagrado. Una idea clave para comprender la aproximación de Eliade es la búsqueda ontológica de lo sagrado. Mediante lo sagrado, el hombre encuentra su ser. Los objetos sagrados llevan consigo una carga ontológica que el hombre desesperadamente busca y encuentra. El hombre religioso no adora a una piedra en tanto piedra. Ni tampoco adora al árbol o al ídolo en tanto simples trozos de madera. El hombre busca el "ser" de la piedra. Ante todo, la piedra "es". El hombre siente la necesidad de ratificar su condición ontológica, y la encuentra en el "ser" de la piedra. Es así como, mediante una abrumadora cantidad de ejemplos, Eliade examina ritos de adoración de muy variada índole: desde piedras hasta deidades monoteístas pasando por caballos, el sol, etc.

La idea que domina la mayor parte de las observaciones y reflexiones de Eliade es la manera en que el *homo religiosus* busca el sentido cosmológico de la realidad, especialmente mediante la regeneración. Lo cosmológico es lo opuesto a lo caótico. Lo cosmológico es aquel estado que surge tras la creación de las cosas. El hombre busca desesperadamente penetrar el espacio cosmogizado de las cosas; siente un gran temor a quedar fuera del espacio ordenado y ser tragado por lo caótico. Mediante las hierofonías, el hombre encuentra tales espacios. Es así como Eliade llega al importante concepto del *axis mundi*. En la organización del espacio físico, siempre existe un 'centro'. En el espacio religioso, este centro es el templo, el altar o el suelo sagrado. En las ciudades, es la plaza, el ayuntamiento, etc. En el hogar es la alcoba. En varios sistemas religiosos, es una ciudad o un país específico: la India, Jerusalén, una montaña, un río. Este 'centro' es un *axis mundi* en tanto es un eje de zonas cósmicas. A través de él se unen el infierno, el cielo y la tierra. Los dioses también acceden a los cielos a través de él. El hombre quiere penetrar este espacio sagrado porque a través de él encuentra una seguridad cosmológica. Mediante el centro, el hombre asegura alejarse de las zonas caóticas que tanto le preocupan y va al encuentro con lo sagrado.

En su juventud, Eliade estudió y practicó Yoga, y en su madurez le otorgó mucha atención al estudio del chamanismo y de la alquimia. Estas prácticas, al igual que el *axis mundi*, constituyen mecanismos para penetrar la seguridad de lo sagrado. El hombre abandona lo profano, penetra el espacio sagrado y se apropia de él.

Pero no solamente el hombre quiere penetrar el espacio constituido por lo sagrado, sino que quiere ratificar su condición mediante la regeneración cosmológica. Lo sagrado es una eterna búsqueda de los orígenes, especialmente los orígenes cosmológicos. Eliade observa numerosos ritos, prácticas y costumbres que se refieren a un regreso a la creación de las cosas. El hombre se regenera a sí mismo. El hombre muere y vuelve a renacer constantemente. Es así como, mediante los ritos de iniciación, se simboliza la muerte del neófito e inmediatamente después su re-nacimiento. El hombre quiere volver a la época *in illo tempore*, a la ocasión cuando todo comenzó. El hombre desea volver a lo caótico, pero sólo para volver a entrar en el espacio cosmogizado. Así pues, la mayoría de los mitos expresan la muerte de un monstruo primordial caótico e indiferenciado que a su vez da paso al orden cosmológico y ordenado anidado por el hombre. Los mitos son un *imago mundi*, una imagen que el hombre hace de la realidad. Ésta no es una mera 'construcción'; todo lo contrario, *es* la realidad, apropiada por el mismo hombre. Las hierofonías constituyen 'realidades' en tanto el ser humano así se las apropia. La regeneración cósmica, el encuentro con el 'ser' y la organización en torno al centro son 'realidades' que moldean la vida del ser humano.

2. RENÉ GIRARD

René Girard nunca ha pertenecido propiamente a una disciplina exclusiva. Su formación ni siquiera se desarrolló en el campo de la crítica literaria; se formó como archivista e historiador.

Su primera obra, *Mentira romántica y verdad novelesca*,⁵ publicada por Anagrama, Barcelona, sentó las bases para el desarrollo posterior de su carrera. En este primer libro, Girard se propone examinar a cinco grandes novelistas europeos: Cervantes, Proust,

5 Publicada por Anagrama, Barcelona, España, 1995.

Stendhal, Flaubert y Doistoevski. Estos autores presentan obras muy heterogéneas entre sí referente a estilo, temas, propósitos, contextos históricos y artísticos, etc. Pero, el propósito de Girard fue encontrar un hilo conductor que le permitiera clasificar a estos autores bajo una misma categoría.

Este hilo conductor fue lo que Girard denominó 'el deseo triangular', y eventualmente lo sustituiría con 'el deseo mimético'. En el análisis de las obras maestras de estos grandes autores, Girard descubrió que los personajes de los novelistas operan bajo una fuerza muy peculiar. Esta fuerza no es propiamente pasional, de grandeza, o de locura. Es, ante todo, una fuerza mimética.

El problema del deseo ha estado presente en toda la literatura. Éste ha dado pie a guerras, conflictos, pasiones, triángulos amorosos, relaciones incestuosas y psicosis, por tan sólo nombrar algunas. Pero, Girard insiste que tan sólo un puñado de escritores han logrado comprender plenamente la manera en que el deseo funciona. Aunque no de manera totalmente explícita, en esta primera obra Girard sentó la base de su rechazo del psicoanálisis y muy especialmente el pensamiento freudiano, lo cual se haría mucho más evidente en sus obras posteriores. Para Freud, el deseo obedece ante todo a fuerzas innatas. El niño desarrolla el complejo de Edipo obedeciendo a impulsos sexuales. Más o menos bajo estos mismos parámetros ha operado la gran mayoría de los autores a través de la historia de la literatura: evalúan el problema del deseo como una fuerza que autónomamente surge en el individuo.

Para Girard, pensar que el individuo desea autónomamente es una 'ilusión romántica'. La verdad del deseo está en las fuerzas miméticas que yacen detrás de él. En este sentido, Girard se propuso construir una teoría sobre el deseo. Girard encontró que los personajes novelescos nunca desean por sí solos. Desean en la medida que imitan el deseo de otros. El deseo no es autónomo, sino sugerido. Los seres humanos sentimos un vacío, y buscamos rellenar ese vacío acudiendo al *otro*. De esa manera, a lo largo de nuestras vidas buscaremos individuos que nos servirán de modelos. Todo lo que nuestro modelo haga, nos sentiremos atraídos a repetirlo. Girard demuestra esta tendencia con ejemplos abstraídos de las novelas de estos grandes cinco novelistas: En la obra de Cervantes, Amadís de Gaula es el modelo de Don Quijote y a su vez éste es el modelo de Sancho Panza. En Flaubert, Emma Bovary toma como modelo a las novelas que lee incansablemente.

Girard denomina a este tipo de situaciones como *mediaciones*. En la psicología girardiana, el sujeto toma a un modelo como referente. El modelo *mediatiza* todo lo que el sujeto hace, deseos incluidos. En este sentido, el deseo es mimético, y no autónomo: deseamos sólo en la medida en que nuestros modelos también lo hacen. Amadís de Gaula mediatiza el comportamiento de Don Quijote y éste a su vez mediatiza el comportamiento de Sancho Panza.

Ahora bien, Girard categorizó dos tipos de mediaciones. Por un lado, se encuentra la mediación externa. Se refiere a las situaciones cuando el sujeto toma como modelo a un individuo que nunca se convierte en un obstáculo para conseguir el objeto de deseo. El modelo no deja de ser alguien admirado. Volviendo al ejemplo de Cervantes, Amadís de Gaula es en realidad un mediador externo de Don Quijote. Si bien es cierto que Amadís es un modelo para Don Quijote, el primero nunca interfiere en las aventuras y hazañas del segundo.

El segundo tipo de mediación es interna, mucho más frecuente, trágica e intensa. Sólo los grandes novelistas han llegado a comprender y esbozar las situaciones de mediación interna. A diferencia del primer tipo de mediación, en ésta el modelo sí se convierte en un obstáculo para el sujeto. En sus inicios, las relaciones miméticas conservan un carácter

positivo. El sujeto se identifica con el modelo y esto permite procesos de aprendizaje y reproducción de conductas. Pero, al imitar a su modelo, pronto imitará también los deseos de su modelo. En la mayoría de las situaciones, el objeto de deseo no tendrá la capacidad para satisfacer al modelo y al sujeto. En este sentido, el modelo y el sujeto entran en una 'rivalidad mimética' para alcanzar el objeto de deseo.

Girard comprendió muy bien el carácter metafísico del deseo. "El deseo según el Otro es siempre el deseo de ser *otro*"⁶. Con esto, Girard quiere decir que el deseo mimético (según otro) no se trata de un deseo genuino. El sujeto no quiere o necesita realmente al objeto de deseo. El sujeto quiere *ser* el modelo; y considera que el camino más corto para llegar a *ser* su modelo es deseando lo mismo que él. Pero, el sujeto pronto comprenderá que nunca podrá *ser* su modelo. Ante todo, el principal obstáculo para que el sujeto sea el modelo es el modelo mismo. En este sentido, el modelo se convierte en un rival. El sujeto desarrolla las emociones que conocemos como resentimiento y envidia. Entre más nos fascina un modelo, más lo odiamos. Nuestro deseo no está orientado hacia el objeto de deseo propiamente. Nuestro deseo está orientado a ser el modelo y vencerlo en la rivalidad mimética. Especialmente en las obras de Doistoevski, Girard entendió que los hombres dejan de desear algo en el momento en que nuestros modelos también dejan de hacerlo. Una mujer se nos hace atractiva en la medida en que es deseada por otro. En el momento en que esa mujer deje de ser deseada por el *otro*, nuestro deseo por ella también cesará. En este sentido, se conforman 'triángulos de deseo' que pueden resultar fatales: dos individuos que se imitan mutuamente entran en rivalidad por poseer el objeto de deseo. Pero, el motivo de su lucha no es alcanzar el objeto de deseo propiamente. Su verdadera lucha consiste en vencer a su rival. El objeto de deseo es una especie de 'trofeo' que simboliza la victoria sobre el *otro*.

Girard tomó estas nociones y las introdujo en el marco de la antropología al escribir *Things Hidden Since the Foundation of the World*⁷. En una sección muy corta pero de asombrosa coherencia, innovación y claridad, Girard propone una teoría sobre la hominización.

Sin duda, el ser humano supera a cualquier otro animal en el tamaño de su cerebro. Generalmente se ha pensado que esta característica le ha permitido al hombre alcanzar procesos racionales inexistentes en el resto de las especies. Si bien esto puede ser cierto, Girard, haciéndose eco de Aristóteles, propone que una de las principales características biológicas que distingue al ser humano del resto de las especies animales es su capacidad para imitar. El folklore popular de un gran número de culturas, e inclusive la imaginación moderna, no dejan de resaltar el carácter mimético de los primates. Un chimpancé tiene una capacidad mimética muy superior a la de un alacrán, un cocrilillo o una mosca. Pero el hombre los supera a todos, debido a su evolución biológica: "el crecimiento de la actividad mimética está relacionada con el incremento del tamaño del cerebro"⁸. El tipo de relaciones triangulares y miméticas que Girard analizó desde el campo de la crítica literaria no podrían ocurrir con la misma intensidad entre animales. Un animal no tiene la capacidad de imitar con tal intensidad que, paradójicamente, convierte a su modelo en rival. Si bien es cierto

6 *Ibid.*, p.79.

7 Stanford: Stanford University Press. 1987. Versión castellana: *Las cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Sígueme. Salamanca, 1982.

8 *Ibid.*, p. 95. La traducción es nuestra.

que pueden existir ciertas situaciones que se asemejan a una rivalidad mimética entre ciertos animales superiores (especialmente primates), sólo en el ser humano tiene el potencial de hacer desaparecer su propia especie. El antropólogo Eric Gans escribe: “en los seres humanos, en oposición al resto de las criaturas, la rivalidad mimética dentro de la especie presenta un peligro mayor para su supervivencia que las fuerzas externas de la naturaleza”⁹.

En las sociedades animales existe una jerarquía de dominio programada biológicamente. Un macho león, por ejemplo, ejerce poder y domina al resto de los miembros de la manada. Resulta muy difícil poder desplazar a ese león en particular de su posición privilegiada. Podría decirse que las sociedades animales están naturalmente diferenciadas: cada individuo ocupa su lugar y no tiene la capacidad de quebrantar esa estructura de dominio. Sin embargo, esto no ocurre en las sociedades humanas. La capacidad mimética del ser humano le permite borrar las diferencias existentes entre los individuos. Entre los grupos proto-humanos, un macho que ejercía control sobre la horda primitiva podría ser fácilmente desplazado por otro individuo. El individuo dominado tiene la capacidad de imitar a su dominador, y, tal como ocurre en las novelas de Doistoevski o en las obras de Shakespeare, el sujeto convierte en rival a su propio modelo.

El desvanecimiento de las diferencias lleva al caos. Se borran las jerarquías de dominio y abundan rivalidades miméticas que ponen en peligro la existencia de la horda y la especie en general.

Como decíamos, los animales sí se aproximan a entrar en situaciones de rivalidad mimética. Por ejemplo, ante una carroña, los buitres llegan desesperadamente y luchan entre sí por el control de la carroña. Para usar un ejemplo más cotidiano, imaginemos dos perros luchando por el control de un hueso, y de repente, uno de los perros se distrae y abandona la pelea. El otro perro, al quedarse sin rival, pierde interés en el hueso. Si bien estos ejemplos constituyen claros ejemplos de rivalidades miméticas, los animales se diferencian de los hombres porque los primeros están provistos con frenos biológicos que dificultan que las luchas procedentes de rivalidades miméticas resulten en la muerte de uno de los combatientes. Los seres humanos no poseen tales frenos. Las luchas entre rivales miméticos sí pueden resultar en la muerte de uno de los combatientes.

En este sentido, “las sociedades humanas obviamente no están basadas en patrones de dominio, y podemos ver por qué: la rivalidad mimética entre humanos fácilmente resulta en locura y asesinato”¹⁰. Para que una sociedad funcione adecuadamente, debe permanecer diferenciada. Si todos los miembros de esa sociedad se imitan los unos a los otros, surgiría el tipo de crisis que Girard estudió desde la crítica literaria. Pero, cabe preguntarse, si efectivamente los seres humanos tienen una muy alta capacidad mimética que permite deshacer las diferencias y exterminar las jerarquías de dominio, ¿cómo entonces hemos logrado sobrevivir? Es así como Girard introduce el segundo principio clave de su teoría: *el mecanismo de la víctima propiciatoria*.

Las rivalidades miméticas, como hemos visto, generan un estado caótico. Los actores se imitan los unos a los otros, se borran las diferencias y se quebranta el orden estableci-

9 Gans, E: “A Brief Introduction to Generative Anthropology”. En la página web <http://www.anthropoeitics.ucla.edu/gaintro.htm>. 2001. Consulta más reciente: 21 de abril de 2002. La traducción es nuestra.

10 Girard, R: *Things Hidden since the foundation of the World*. Ed. cit., p. 95. La traducción es nuestra.

do. Estas rivalidades miméticas no son propias de la especie humana, pero alcanza su nivel más alto en el hombre, inclusive con el potencial de destruir a la especie. Ahora bien, Girard observó que en la vida cotidiana, las rivalidades miméticas se resuelven de una manera muy particular: la comunidad inmersa en una violencia caótica de todos-contra-todos (Hobbes entendió muy bien la dinámica del estado natural del hombre) puede salvarse si, esa misma violencia la puede convertir en una violencia de todos-contra-uno. En términos simples: dos personas dejarán de pelear entre sí se unen contra un tercero, un chivo expiatorio. Es así como los proto-humanos lograron sobrevivir a las rivalidades miméticas que entre ellos se desarrollaron.

La mimesis juega un papel fundamental en el mecanismo de la víctima propiciatoria. Si bien la mimesis tiene la capacidad de dividir a la comunidad y colocar a sus miembros en situaciones de rivalidad, esa misma mimesis tiene la capacidad de unir a los individuos contra la víctima.

En *Job: The Victim of his People*¹¹, Girard elabora un detallado análisis del libro de Job. Girard demuestra que la mimesis bajo la cual los seguidores se reunieron *alrededor* de Job, sirvió para eventualmente reunir a los seguidores *contra* Job. Los individuos que se unen contra un chivo expiatorio lo hacen por imitación de lo que aquéllos que están a su alrededor también lo hacen. En muchas instancias ocurre que, un individuo realmente no está motivado a descargar su violencia contra una víctima propiciatoria. Pero de todos modos lo hace porque un *contagio mimético* se apodera de él, en otras palabras: arremete contra la víctima propiciatoria porque los demás también lo hacen. Esta idea se aproxima un poco (aunque no está expresado como tal en ningún rincón de la obra de Girard) al concepto de *Das man* en la obra de Heidegger: en el mundo del 'se', el individuo no realiza una acción por iniciativa propia, hace algo porque así *se* hace, es inauténtico¹².

Esta tesis sobre los orígenes culturales se remonta a la propuesta de Freud en *Tótem y Tabú*¹³. Para Freud, los orígenes culturales se remontan al homicidio primordial del padre. Girard muestra admiración por esta aproximación, pero niega que el individuo asesinado sea un padre colectivo. La víctima es un chivo expiatorio que carga con las tensiones que se ha desarrollado entre la horda, tensiones éstas que obedecen a la conducta mimética del ser humano. La víctima asesinada asombrosamente trae la paz social a la comunidad. Girard diverge de la teoría freudiana en otro aspecto importante: para Freud, el asesinato primordial del padre es el origen de la cultura, pero se refiere a este evento como algo que ocurrió en un tiempo muy lejano y que ha quedado marcado en la civilización. Girard, por su parte, advierte que el mecanismo de la víctima propiciatoria continuamente se emplea cada vez que surgen rivalidades miméticas entre los hombres. La víctima eliminada (no siempre asesinada, puede ser expulsada, castigada, excluida, etc.) *propicia* el estado cultural del hombre, es decir, da pie a la estabilidad y el orden.

El hombre abandonó su 'estado natural' y entró en el 'estado cultural' sólo en la medida en que descubrió el poder pacificador del mecanismo de la víctima propiciatoria. Antes de matarse los unos a los otros, las hordas primitivas comprendieron que sacrificando a

11 Stanford: Stanford University Press. 1987. Versión castellana: *La antigua ruta de los hombres perversos*. Barcelona, Anagrama, 1993.

12 Vattimo, G: *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa. 2000.

13 Freud, S: *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva. 1948.

una víctima podrían contener las rivalidades miméticas que ponían en peligro la existencia de la comunidad. De esa manera, para Girard, "el mecanismo de la victimización es el origen de la hominización"¹⁴.

En este sentido, los orígenes de la cultura (entendida en un sentido genérico) se remontan a un asesinato primordial. Y, dado sus orígenes, todo producto cultural es un derivado de este asesinato primordial. De esa manera, Girard procede a proponer que todo lo sagrado gira en torno a esta violencia fundadora.

Antes del empleo del mecanismo de la víctima propiciatoria, abunda una crisis mimética. Los individuos se imitan los unos a los otros, desarrollan rivalidades entre sí, se disuelven las diferencias y entran en situaciones de violencia recíproca con el potencial de destruir a la comunidad. Este es el tipo de violencia no deseada. Ahora bien, la violencia sacrificial de todos-contra-uno difiere de la violencia caótica. El primer tipo de violencia es profana, en tanto pone en peligro la existencia de la comunidad. Por el contrario, la violencia sacrificial es sagrada, en tanto tiene la capacidad de restaurar la paz social y regenera el orden. En este sentido, se sacraliza la violencia sacrificial que dio origen al orden cultural. Se proclama una violencia que viene de los dioses, es incuestionable puesto que está ubicada en el marco de lo sagrado.

La víctima asesinada también pasa a formar parte de lo sagrado. En un principio, antes de ser asesinada, a la víctima se le atribuyen todos los males de la comunidad. La expresión 'chivo expiatorio' se remonta al ritual prescrito en la Biblia en Levítico 16:10, donde se ordena tomar un macho cabrío que carga con todas las culpas de la comunidad y se abandona a su suerte en el desierto, con la esperanza de que al expulsar al chivo, la comunidad se libre de sus males. Pero, una vez ejecutada, dado su poder para restaurar la paz social, a la víctima se le otorgan atributos especiales. La víctima es misteriosa: por una parte es la culpable de las dificultades por las cuales pasa la comunidad, pero al mismo tiempo, tiene un poder sobrenatural puesto que su muerte trae consigo la paz y el orden. En este sentido, los dioses no son más que víctimas ejecutadas que, tras su muerte, restauraron la paz social. Girard se refiere a este fenómeno como 'transferencia doble'. A la víctima se le transfiere una doble carga: por una parte, se le atribuyen las culpas de la comunidad, pero por la otra, se le atribuye el poder restaurador. De esa manera, para Girard igual que para Eliade, lo sagrado es de doble naturaleza; es ambivalente.

El mecanismo de la víctima propiciatoria, como decíamos anteriormente, no es un evento que ocurrió de una vez por todas. Todo lo contrario, ocurre en cada rincón de nuestras vidas. Si un grupo de personas están peleando entre sí, pueden dejar de hacerlo si unen sus esfuerzos contra un tercero. El asesinato colectivo de la víctima primordial efectivamente logró construir un consenso entre las hordas primitivas y permitió que el hombre entrara en el estado 'cultural'. Ahora bien, esta paz social no es del todo duradera. Dado el carácter mimético del ser humano, resulta lógico pensar que inevitablemente las rivalidades miméticas pondrían en peligro una vez más la estabilidad de la comunidad. De esa manera, el orden debe ser continuamente regenerado.

Partiendo de esta noción, Girard explica el sacrificio ritual. La fundación cultural se remonta a un homicidio primordial. La regeneración del orden se articula mediante la con-

14 Girard, R: *Things Hidden since the foundation of the World*. Ed. cit., p. 97. La traducción es nuestra.

memoración de ese evento primordial que restauró el orden. El ritual trata de escenificar el asesinato original de la mejor manera posible, con la esperanza de que tal escenificación logre regenerar el orden que una vez más se encuentra amenazado por la crisis mimética.

Ahora bien, para que el mecanismo de la víctima propiciatoria funcione adecuadamente, se deben cumplir algunas condiciones. La comunidad entera debe participar de la eliminación colectiva de la víctima. Si bien es cierto que en muchas instancias, el sacrificio es ejecutado sólo por un sacerdote, éste lo hace en nombre de toda la comunidad. Pero, más importante aún es que debe haber una unanimidad en relación a la víctima sacrificada. La comunidad debe convencerse a sí misma que la víctima ejecutada *sí* es la culpable de todas las dificultades por las cuales atraviesa el grupo. Si un individuo llega a dudar de la culpabilidad de la víctima, el mecanismo no funcionaría adecuadamente. Supongamos que la comunidad descubre que la víctima es un ser humano común y corriente: no es en realidad culpable de todos los males por los cuales atraviesa la comunidad y tampoco tiene poderes extraordinarios para devolverle la paz social a la comunidad. De ser así, el mecanismo de la víctima propiciatoria no funcionaría. Si la comunidad comprende que la víctima no tiene nada de especial, los males continuarían.

En este sentido, para mantener su funcionamiento, la comunidad debe *mentirse* a sí misma, convenciéndose que la víctima eliminada *sí* es culpable de las calamidades por las cuales atraviesa el grupo. De eso se encargan los mitos.

En *La Violencia y lo Sagrado*¹⁵, *The Scapegoat*¹⁶ y *I See Satan Fall like Lightning*, Girard analiza cuidadosamente una amplia gama de mitologías. En ellas descubre que los mitos narran los acontecimientos primordiales que dieron origen a la cultura. Pero, el mito narra estos acontecimientos de una manera muy cuidadosa. La comunidad, para seguir funcionando, nunca debe descubrir que la cultura está fundada sobre el asesinato de un chivo expiatorio. En este sentido, los mitos intentan borrar las evidencias de este asesinato primordial. En *Moisés y la Religión Monoteísta*¹⁷, Freud llegó a un planteamiento similar. Pero, no sólo los mitos intentan borrar las evidencias de tal asesinato, sino que enfatizan la culpabilidad de la víctima. Los mitos convencen a la comunidad de que la víctima asesinada es culpable de las dificultades por las cuales se atravesaba, y al mismo tiempo convence de que su muerte es la fuente de felicidad y restauración del orden y la paz. En este sentido, el mito mantiene oculto la manera en que opera el mecanismo de la víctima propiciatoria. El mito le impide a la humanidad entender que la víctima propiciatoria no tiene ningún atributo especial. Los escribanos del mito no logran escapar al contagio mimético e imitan la violencia que ocurre a su alrededor. Los escribanos continúan la perspectiva de la comunidad de linchadores, en ningún momento se detienen a considerar que la víctima puede ser inocente, o que, en todo caso, no es la única responsable de las dificultades por las cuales atraviesa la comunidad. El mito, como conformador y ratificador del orden sagrado, traspasa a los dioses lo que es propio de los hombres: la violencia. En la mayoría de las instancias, las víctimas sacrificadas que pasan a ser divinidades eventualmente se convierten en dioses-guerreros que demandan más sacrificios para mantener a flote el funcionamiento de la cultura.

15 Barcelona: Anagrama, 1985.

16 Versión castellana: *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986.

17 Freud, S: *Obras Completas*. Ed. cit.

Fue a partir de su libro *Things Hidden Since the Foundation of the World* cuando Girard entró de lleno en su apología del cristianismo. En la parte más importante de este libro, Girard intenta demostrar que la tradición judeo-cristiana difiere radicalmente del resto de las tradiciones religiosas del mundo. De acuerdo a Girard, la Biblia es el proceso inverso de lo que hasta ese entonces la humanidad había construido. Como ya hemos visto, lo sagrado está construido sobre el asesinato de una víctima propiciatoria. Pero, para mantener el funcionamiento y la estabilidad de lo sagrado, los mitos se han encargado de esconder su verdadero origen haciéndole creer a la humanidad que las víctimas propiciatorias son culpables de los crímenes atribuidos, y por lo tanto, su eliminación viene a ser la fuente de orden y paz.

Desde el principio, la Biblia opera de modo diferente. Al igual que los mitos, las escrituras judeo-cristianas están cargadas de historias de violencia, donde una colectividad elimina a una víctima propiciatoria. Pero, a diferencia de los mitos, el texto judeo-cristiano reivindica a las víctimas propiciatorias. Como ningún otro texto canónico, la Biblia se resiste a caer bajo el contagio mimético de acusar a las víctimas de los crímenes atribuidos; la Biblia rechaza las acusaciones de la comunidad y narra la historia desde la perspectiva de las víctimas propiciatorias.

Esta tendencia apenas se fue desarrollando lentamente a lo largo del Antiguo Testamento. Pero, es en la historia de la Pasión donde alcanza su epítome. A través de la historia bíblica, se empieza a revelar que Dios no quiere víctimas; la violencia sacrificial empieza a perder su valor sagrado y se comienza a declarar que, en todo caso, ese tipo de violencia no proviene de Dios, sino de los hombres. Pero, es en la Cruz donde el mismo Dios muere. Dios es víctima, no sacrificador. Al ratificar la inocencia de todas las víctimas propiciatorias, la humanidad descubre que éstas no tienen ningún atributo especial: no son los verdaderos culpables de las dificultades de la comunidad, y tampoco su muerte tiene la capacidad de brindar una paz social.

En este sentido, el cristianismo revela “las cosas que se habían mantenido ocultas desde la fundación del mundo”, a saber, que en el origen de la cultura se encuentra un homicidio primordial. El mito no tiene la capacidad de entender esto porque, al silenciar la voz de las víctimas, no comprende que ésta es inocente. El propio Girard advierte que en realidad él no ha descubierto nada. Si no fuese por la tradición judeo-cristiana, nunca hubiera podido escribir ninguna de sus obras, puesto que nunca hubiese logrado alcanzar a ver los procesos que hasta ese entonces se habían mantenido ocultos en la formación cultural.

De esa manera, el cristianismo viene a ser una suerte de ‘religión secularizante’. Es decir, cuestiona todo lo que lo sagrado hasta entonces había construido. Gil Bailie, un discípulo de Girard, formuló el concepto de ‘el virus de los evangelios’. Según Bailie, el cristianismo tiene una gran potencia desestabilizadora. Al hacerle comprender a los pueblos no-cristianos que las víctimas sacrificadas no son culpables de ningún crimen, y que, por lo tanto, su muerte en realidad no trae la paz social, el cristianismo imposibilita la ejecución del mecanismo de la víctima propiciatoria y desarticula lo sagrado. Si antes, los pueblos paganos lograban resolver sus conflictos mediante el sacrificio, ya no podrán hacerlo puesto que, gracias a la influencia del cristianismo, comprenden que la víctima sacrificada no carga realmente con las culpas de la comunidad¹⁸.

3. TIEMPO CÍCLICO EN MIRCEA ELIADE

En la mayoría de las obras académicas de Eliade, predomina la noción de que existen dos tipos de tiempo: el tiempo sagrado y el tiempo profano. El tiempo profano tiene un propósito, es histórico, está encaminado hacia algo, tiene un principio y un fin. El tiempo profano es homogéneo, el pasado ya pasó, hoy vivimos el presente y nos encaminamos hacia el futuro. En términos simples, se podría decir que el tiempo profano es 'lineal'.

Por su parte, el tiempo sagrado es heterogéneo. "Tiene períodos fastos y períodos nefastos"¹⁹. El pasado, presente y futuro se encuentran entre sí de manera accidentada en todas las hierofonías. No hay un propósito propiamente plasmado en el tiempo, en la manera que se entiende desde el terreno de lo profano. O, en todo caso, el propósito del tiempo sagrado sería la regeneración.

Mircea Eliade demuestra múltiples ritos de renovación cósmica. Las celebraciones de año nuevo son un 'eterno retorno' a los orígenes cósmicos de la humanidad. El hombre quiere repetir esa formación cosmogónica del mundo. Pero, para hacer tal cosa, debe regresar para luego avanzar. En un sentido metafórico, 'tiene que tomar un paso atrás para tomar impulso'. El hombre no puede repetir la creación del cosmos si todo ya está creado. Es por ello que busca volver a lo caótico, a lo indiferenciado, para así otorgar un aliento de cosmolización. "Asistimos así a una regresión al caos... seguida de una nueva creación"²⁰.

La verdadera esencia del entendimiento de lo sagrado en la obra de Mircea Eliade es la regeneración de las formas. Una revisión de la abrumadora mayoría de las hierofonías estudiadas por Eliade revelan que éstas se remontan a la manera en que opera el tiempo sagrado. El hombre continuamente busca su muerte. Pero no lo hace en un sentido pesimista o nihilista. El hombre busca la destrucción y/o el fin, sólo para repotenciar la creación y el comienzo. "La muerte viene a considerarse como la suprema iniciación, como el comienzo de una nueva experiencia espiritual"²¹. El hombre busca su re-nacer, y para lograr tal objetivo, debe morir. En este sentido, el hombre primitivo no busca propiamente la inmortalidad, sino el re-nacimiento.

Un ejemplo representativo de lo que hasta ahora intentamos comprender es el siguiente: en algunos pueblos existe la costumbre de tomar a un niño y envolverlo en la placenta de un animal y esperar su salida de ella, simulando así su nacimiento²². El niño está re-naciendo. Igualmente, "las purgas, las purificaciones, la combustión del 'año viejo', la expulsión de los demonios, de las hechiceras, y de una manera general, de todo cuanto puede representar al año transcurrido tiene por objeto destruir en su totalidad el tiempo pasado, suprimirlo"²³.

Las escatologías no tratan exclusivamente sobre el final de los tiempos. Tratan sobre el fin, sólo con la esperanza de que algo mejor le suceda. "El mundo está degenerándose en

19 Eliade, M: *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 2000, p. 548.

20 *Ibid*, p. 563.

21 Eliade, M: *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama. 1973, p. 165.

22 *Ibid*.

23 Eliade, M: *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. cit., p. 560.

virtud del simple hecho de existir y debe regenerarse periódicamente, es decir, debe ser creado de nuevo; el fin del mundo es pues, necesario, para que pueda tener lugar una nueva creación”²⁴.

A través de lo sagrado, el hombre busca renovarse, intenta alcanzar la frescura de las formas. Y no sólo eso, sino que también intenta repetir el acto cosmogónico *in illo tempore*, la ocasión cuando todo empezó. Los mitos cosmogónicos cuentan historias de monstruos primordiales llenos de indiferenciación y caos que son vencidos por héroes y dioses, dando así origen al mundo. El hombre religioso no se conforma con ‘conmemorar’ los acontecimientos primordiales de las cosmogonías. Más allá de eso, el hombre religioso quiere *vivir* esos acontecimientos. Muchas actividades que hoy damos por sentado en nuestro mundo moderno y profano, en realidad fueron ejecutadas con la esperanza de *vivir* los acontecimientos de los héroes primordiales. “El primitivo no encuentra significación ni interés en las acciones humanas (por ejemplo, en los trabajos agrícolas, en las costumbres sociales, en la vida social, en la cultura, etc.) más que en la medida en que repiten los gestos revelados por las divinidades, los héroes civilizados o los antepasados”²⁵.

Los cultos a la luna, a la primavera, a la vegetación, al agua, etc., no son cultos a estas hierofonías en tanto satélite, estación del año, planta o H₂O. Se adoran los ciclos cósmicos que estas hierofonías simbolizan, se adora la regeneración, el morir y re-nacer, el ‘eterno retorno’.

A modo de síntesis: en la obra de Mircea Eliade predomina una tendencia a interpretar muchas hierofonías como esfuerzos por parte del hombre para encontrarse con su renacer. El tiempo sagrado es cíclico, en tanto busca ‘el eterno retorno’ a los acontecimientos primordiales. Para renacer, es necesario morir. Para repetir los acontecimientos cosmogónicos y otorgar un orden cosmológico a las cosas, es necesario volver a un estado caótico e indiferenciado que será sobrepuesto por una nueva creación.

4. TIEMPO CÍCLICO EN RENÉ GIRARD

Para René Girard, el tiempo sagrado también es cíclico. Si bien es cierto que en su obra no aparece explícitamente como tal, la noción de un ‘tiempo cíclico’ es muy importante en su sistema.

Para Girard, lo sagrado está construido sobre un asesinato primordial. La víctima *propicia* lo sagrado. Ya hemos visto que, de acuerdo a Girard, una de las más notorias características que distingue al ser humano del resto de los animales es su naturaleza mimética. La mimesis tiene el potencial de disolver las diferencias entre los miembros de la comunidad y provocar situaciones caóticas que pueden desembocar en una violencia recíproca que pone en riesgo la existencia de la comunidad misma. Para canalizar esta violencia recíproca, la comunidad descubrió el poder pacificador y restaurador del orden que podría surgir si se eliminaba colectivamente a una víctima. La misma mimesis que dividía a la comunidad y la colocaba en peligro, podía ser usada para restaurar el orden social. La víctima propiciatoria era acusada de ser la causante de las dificultades por las cuales atravesaba la comunidad, y tras su eliminación, la paz regresaba efectivamente.

24 Eliade, M: *La Búsqueda*. Barcelona: Kairós. 1998, p.145.

25 Eliade, M: *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. cit, p. 557.

Sólo a través del empleo del mecanismo de la víctima propiciatoria el hombre pudo entrar de lleno en lo que otros antropólogos han llamado el 'estado cultural'. El mecanismo de la víctima propiciatoria mantuvo a flote las rivalidades miméticas que surgían entre los miembros de la comunidad y le permitió a los hombres vivir en paz y armonía a expensas de la eliminación periódica de una víctima. El hombre no pudo haber alcanzado los logros culturales si no hubiese empleado el mecanismo de la víctima propiciatoria. Por el contrario, probablemente la especie hubiese desaparecido, o a lo máximo, viviría en constante luchas internas que le impediría alcanzar el consenso necesario entre sus miembros para poder funcionar.

En este sentido, lo sagrado, y todo lo 'cultural' se remonta a ese homicidio primordial. La violencia colectiva contra la víctima propiciatoria se convirtió en el pilar central de lo sagrado, especialmente para diferenciarla de la violencia profana y caótica de todos-contra-todos. De esa manera, la violencia sacrificial se le atribuyó a los dioses. Siendo una violencia sagrada, era demandada por los dioses e incuestionable como tal.

Ahora bien, como ya hemos mencionado, Girard difiere de la tesis de Freud en *Tótem y Tabú* en varios aspectos. Uno de esos aspectos se refiere a la periodicidad y repetición del homicidio primordial. Freud no logró comprender que el asesinato primordial obedecía a los procesos miméticos que se desarrollan en el hombre. En este sentido, Freud no logró apreciar la repetición continua de ese asesinato primordial. Por el contrario, Girard explica ese asesinato primordial en base a los principios miméticos que hasta ahora hemos presentado. La víctima primordial no es necesariamente el padre. Entre la comunidad de linchadores se desarrolla una mimesis que, en un principio se vuelve conflictiva y los expone a luchas y violencia recíproca. Pero, esa misma mimesis también tiene la capacidad de unificar a la comunidad contra un chivo expiatorio.

Vemos así como, la mimesis opera en términos cíclicos. La mimesis tiene la capacidad de dividir, ofender y colocar en situaciones de violencia recíproca a los individuos. Luego, esa misma mimesis unifica a los individuos contra una víctima propiciatoria de lo sagrado. Pero, a diferencia de lo que se expone en la tesis freudiana, la mimesis regresa eventualmente. El asesinato primordial tan sólo suspende temporalmente las rivalidades miméticas que se desarrolla entre la comunidad. En este sentido, lo sagrado es cíclico. Todas las 'hierofonías' (Girard nunca usa el término eliadeano propiamente) se remontan al asesinato primordial, con el fin de *regenerar* el orden.

El homicidio primordial efectivamente genera el orden y lo sagrado. Pero, dado el poder de la mimesis, queda comprobado que no basta con generar un orden; es necesario *regenerarlo* una y otra vez. Las hierofonías se encargan de ello. Así pues, la mimesis tiene un tremendo poder regenerativo. La mimesis conflictiva (la que divide, la que da pie a situaciones de violencia recíproca, a la guerra de todos-contra-todos) es desplazada por la mimesis conciliadora (la que une a la comunidad contra la víctima). Pero, eventualmente, la mimesis conflictiva regresa, y por ende, también regresa la mimesis conciliadora, dando pie a un ciclo interminable.

La función fundamental del orden sagrado es contener las rivalidades miméticas que se pueden desarrollar entre los miembros de la comunidad. Como veremos más adelante, los pilares fundamentales de la religión arcaica están formulados de manera tal que previenen la autodestrucción de la comunidad mediante la mimesis conflictiva. Todas las hierofonías, entonces, tienen un fin preventivo.

Las prevenciones se remontan al homicidio primordial. A través de las hierofonías, las comunidades repiten y regeneran el homicidio primordial con el propósito de prevenir las crisis miméticas. En este sentido, el homicidio primordial domina y abarca todo lo sagrado. Si las hierofonías se conforman en torno al homicidio primordial que tuvo ese inmenso poder reconciliador, entonces éstas también llevarán consigo un poder preventivo que evitarán que la comunidad se autodestruya. Puesto que la mimesis es cíclica y muy pronto puede reaparecer en la comunidad, lo sagrado se encarga de regenerar el orden.

Vemos así como, para René Girard, también hay un ‘eterno retorno’ de lo sagrado. Pero, este retorno es mucho más concreto y con un propósito muy puntual. No se trata de una vuelta a los acontecimientos cósmicos *in illo tempore*. Se trata más bien de una vuelta al homicidio primordial que restauró la paz social. El ‘eterno retorno’ no se trata de una aproximación fenomenológica como lo entiende Eliade. El eterno retorno tiene por fin la regeneración y prevención del orden social que continuamente se encuentra amenazado por la mimesis conflictiva. De acuerdo a la obra de Eliade, el hombre quiere encontrar un orden cosmológico, y continuamente regresa a los orígenes para repetir los actos cosmogónicos que los dioses emprendieron en una época primordial. Girard es mucho más preciso: el hombre quiere mantener su edificio cultural, el orden social, y continuamente regresa al homicidio primordial con el fin de asegurarse de que las rivalidades miméticas no pondrán en peligro su estabilidad.

5. RITOS EN MIRCEA ELIADE

De todas las hierofonías estudiadas por Mircea Eliade, probablemente es en los ritos donde mejor se expresa la tendencia de lo sagrado a ser renovador y regenerador y a mantener un tiempo cíclico. Eliade estudió demasiadas variedades de mitos como para ser expuestos en este artículo, ni siquiera a modo de síntesis. Nos conformaremos con trazar un esbozo que nos permita adquirir una visión general de las dinámicas de los ritos de acuerdo a la interpretación de Eliade.

Podríamos sintetizar el entendimiento del rito de esta manera: “*El ritual reproduce la creación*”²⁶. Como hemos visto, el hombre religioso vive en una eterna búsqueda por los orígenes. Estos orígenes ciertamente pueden ser étnicos, raciales, familiares, ideológicos, etc., pero, ante todo, se trata de unos orígenes cosmológicos. El hombre quiere participar del cosmos. La vida religiosa puede pensarse como el continuo esfuerzo por cosmologizar el espacio, sentir la fascinación de entregarle orden a las cosas una y otra vez. No basta con hacerlo una vez por todas. El hombre necesita regenerarse, morir y nacer para así *vivir* una vez más los acontecimientos cósmicos que impulsan la vida.

En líneas generales, el ritual es una representación de esta regeneración continua de la cual el hombre es partícipe. El rito no es una mera conmemoración de los eventos primordiales, sino una reactualización de ellos. “Los rituales no son sino la repetición de un gesto primordial que tuvo lugar *in illo tempore*”²⁷. Mediante el rito, el hombre muere y renace una y otra vez.

26 *Ibid*, p. 494.

27 *Ibid*, p. 461.

Eliade estudió con gran tesón los ritos de iniciación de una amplia gama de culturas. En la mayoría de estos ritos, el neófito tiene que pasar por una serie de pruebas para entrar en una dimensión mayor. Lo sagrado se trata de un espacio completamente separado de lo profano, hay que prepararse adecuadamente para poder penetrar este espacio fascinante del ser humano. Los ritos de iniciación implican situaciones adversas al neófito. Éste recibe castigos, mutilaciones, tiene que pasar pruebas muy difíciles, etc. Todos estos símbolos implican una muerte, sólo para renacer y regenerarse una vez más. El neófito 'muere', pero renace en un mundo nuevo y regenerado: el mundo de los adultos y/o la madurez sexual. El neófito participa del gesto creador, al igual que los héroes primordiales de los acontecimientos cósmicos. Mediante su re-nacimiento, el neófito participa del cosmos, regenera la creación.

Eliade también notó una secuencia ritual del caos al orden, de la indiferenciación a la diferenciación. Para poder regenerar el cosmos y repetir las hazañas de los héroes primordiales, es necesario *vivir* de la misma manera que lo hicieron los antepasados míticos. Para *vivir* la creación, es necesario *crear*, y para crear, es necesario encontrarse frente a un caos indiferenciado. Si el hombre quiere verdaderamente repetir los gestos primordiales, debe experimentar primero el caos y la indiferenciación, de la misma manera que los héroes primordiales lo hicieron.

De esa manera, en la gran mayoría de los rituales, la indiferenciación antecede a la diferenciación. Primero, se representa un mundo caótico, loco, indiferenciado. En algunas sociedades, se permite que el mendigo ocupe el lugar del rico y que la esposa ocupe el lugar del marido. Los vasallos mandan y el rey obedece. Los hombres comen en el establo y los animales en el comedor de la casa. Los rituales que emplean el agua así lo hacen para borrar todo lo creado y volver al estado primordial de 'no-formas' e indiferenciación. Las orgías, en especial, obedecen a representaciones del estado caótico, indiferenciado y carente de formas que antecedió a la creación. La orgía es una festividad indiferenciada, todos se aparecen por igual. "La orgía... anula la creación, pero a la vez la regenera"²⁸. Los carnavales también obedecen a este tipo de representación. Mediante las máscaras, se anula el gesto creativo de los seres primordiales.

Toda esta indiferenciación tan sólo sirve para regenerar la creación y otorgarle frescura. Una vez que se ha indiferenciado todo, se procede a otorgarle un orden y un sentido al mundo. El hombre se regenera volviendo a participar del cosmos. Si el agua borraba las diferencias, ahora otorga una vida nueva. Si antes se quemaban y talaban árboles, ahora se plantan semillas. Si antes el rey obedecía al vasallo, ahora es al contrario. Los hombres regresan a sus hogares y los animales van de vuelta al establo. En los ritos sacrificiales, se inmolaba a la representación del monstruo primordial. Con su sacrificio, el caos que el monstruo encarna es vencido y da paso al orden cosmológico.

A modo de resumen: mediante el ritual, el hombre *vive* los acontecimientos primordiales. En este sentido, destruye todas las formas existentes y se sumerge en el caos y la indiferenciación, sólo para tener oportunidad de regenerar el cosmos. Si bien el rito se inicia con una indiferenciación y un estado caótico, se culmina con una vuelta al orden y a la creación del cosmos, se regenera la vida una y otra vez.

6. RITOS EN RENÉ GIRARD

De acuerdo a Girard, la función del rito es: "Reproducir... el evento milagroso que le puso fin a la crisis [mimética], inmolar nuevas víctimas que substituyen a la víctima original en unas circunstancias lo más cercanas posible a la experiencia original"²⁹.

Como ya hemos visto, la mimesis es un proceso cíclico. Por una parte, crea situaciones de rivalidad e indiferenciación que pone en peligro la existencia de la comunidad. Por la otra, tiene la capacidad de reunir bajo un consenso a la comunidad contra una víctima y volver a marcar las diferencias necesarias para mantener el funcionamiento de la comunidad. Pero, la mimesis nunca desaparece puesto que forma parte de la naturaleza humana, y los ciclos se repiten constantemente.

El asesinato original de la víctima propiciatoria fue un acontecimiento sin precedentes. Logró conformar una paz social entre los miembros de la comunidad, a tal magnitud que se mantuvo como el eje central de lo sagrado del cual se desprende el resto de las instituciones sociales y culturales. Pero, precisamente debido al carácter cíclico de la mimesis, las comunidades comprendieron que el orden social debía ser continuamente regenerado para evitar volver a entrar en las espantosas situaciones de violencia recíproca e indiferenciación que ponen en peligro la existencia de la comunidad.

En este sentido, si lo sagrado y el mundo ordenado (y 'cosmologizado', según el entendimiento de Mircea Eliade) están fundados sobre un homicidio, su regeneración vendrá con la repetición de un acto muy similar a la fundación del mundo. Para Mircea Eliade, el ritual regenera en la medida en que se repiten y se *viven* los acontecimientos cósmicos primordiales. Para Girard, el ritual también regenera. Pero, valga repetirlo, no se trata de una repetición de los eventos cósmicos primordiales. Se regenera el orden social en la medida en que se repite el asesinato fundador. En este sentido, el ritual es una re-escnificación de los acontecimientos que dieron paso a la fundación del orden social.

Al igual que Eliade, Girard identificó una secuencia ritual representando el paso del caos indiferenciado al orden diferenciado. Girard también estudió fiestas carnavalescas, orgías, etc³⁰. Pero, en el sistema de Girard, estas representaciones de indiferenciación no se refieren al estado caótico que antecede a la 'cosmologización' del mundo. La indiferenciación viene a representar el caos y la inestabilidad que predomina en el estado 'natural' del hombre, el estado de la guerra de todos-contra-todos. La mimesis borra las diferencias. Todos se imitan los unos a los otros, cada uno convirtiéndose en el modelo-rival del otro y dando pie a la violencia recíproca e indiferenciada.

De acuerdo a Mircea Eliade, la diferenciación es el gesto primordial de la creación. El hombre indiferencia representando el caos, sólo para diferenciar nuevamente y *vivir* los acontecimientos primordiales. Para Girard, la diferenciación tan sólo viene tras el sacrificio de una víctima. La víctima sacrificial de los ritos por lo general es un animal en substitución de la víctima original que fue humana. En este sentido, entre la indiferenciación y la diferenciación ritual, se encuentra el sacrificio *per se*.

29 Girard, R: *Things Hidden since the foundation of the world*. Ed. cit., p. 28. La traducción es nuestra.

30 Girard, R: *La Violencia y lo Sagrado*. Barcelona: Anagrama. 1985.

En muchos ritos estudiados por Eliade, también existe un sacrificio intermedio entre la representación de lo indiferenciado y de lo diferenciado. Este sacrificio puede adquirir diferentes dimensiones: desde la quema de un muñeco de paja representando a la muerte, hasta sacrificios humanos, como en algunas regiones de la India y las inmoluciones de víctimas humanas en los altares de los aztecas³¹. Para Eliade, los sacrificios constituyen una regeneración más de lo sagrado. Mediante el sacrificio, se participa de la muerte, sólo para volver a traer la vida. El sacrificio repite el acto de los héroes míticos que dieron muerte al monstruo primordial portador del caos y de las tinieblas.

Para Girard, el sacrificio más bien obedece a una medida preventiva. Se repite constantemente el homicidio primordial para evitar que las crisis miméticas reaparezcan y pongan en peligro la estabilidad de la comunidad. Pero, Girard tampoco desecha el carácter regenerativo del rito en la manera que lo entiende Eliade. Para Girard, la muerte sacrificial es una muerte que, en la mente de los sacrificadores, es 'necesaria'. Sólo mediante el ritual sacrificial lo sagrado se puede mantener y regenerar. Es una 'muerte que trae la vida'. Se entrega una vida a los dioses, pero, a cambio, se mantiene el orden social y se regenera lo sagrado.

Si bien Eliade mantuvo sus interpretaciones del sacrificio ritual como una repetición de eventos primordiales en un plano cosmológico, nunca desechó la posibilidad de entender el sacrificio en la manera que lo hace Girard: "Es probable que todo esto [los sacrificios de muñecos y animales] sean reminiscencias de un ritual que implicaba un sacrificio humano real"³². Eliade no llega a decir que en el origen de lo sagrado se encuentra un asesinato, pero sí entiende que detrás de muchos ritos sacrificiales de animales, se encuentra un sacrificio humano.

Como decíamos anteriormente, la expresión 'chivo expiatorio' se remonta al ritual narrado en Levítico 16:10. Ahí se ordena tomar un chivo destinado a cargar con las culpas de *todos* los miembros de la comunidad. De acuerdo a Girard, para que el mecanismo de la víctima propiciatoria funcione adecuadamente, es necesario que la comunidad entera participe de la eliminación de la víctima. La mimesis reconciliadora se debe apoderar de todos los miembros. Entre más grande sea el alcance de la mimesis, mayor será su poder para unificar a la comunidad. De esa manera, en el rito sacrificial, la comunidad entera debe participar. Si se trata de un sacerdote sacrificial, éste deberá ejecutar el ritual en nombre de la comunidad entera. A modo de ejemplo, es muy común que en las quemas de Judas se organice una caravana que pasea al muñeco de paja por todo el pueblo previo a su inmolución. En este sentido, se asegura que la comunidad entera participe del sacrificio, se asegura que nadie escape al poder reconciliador y regenerador de la mimesis.

Mircea Eliade también nota el carácter colectivo de los sacrificios rituales: "Lo importante es que todos los asistentes y todos los poblados que han enviado un representante a la fiesta reciban una parte del cuerpo sacrificado"³³. Eliade entiende que nadie quiere quedar fuera del gesto de creación primordial que se representa mediante el sacrificio. Todas las comunidades deben participar del cosmos.

31 Eliade, M: *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. cit.

32 *Ibid*, p. 489.

33 *Ibid*, p. 493.

Resumiendo, pues, encontramos que tanto para Mircea Eliade como para René Girard, el rito tiene un carácter regenerativo. Para Eliade, el rito obedece a una reactualización de los acontecimientos primordiales que el hombre busca incansablemente. Para Girard, el rito obedece a una prevención contra la mimesis conflictiva. Existe un gran consenso entre Eliade y Girard referente a los ritos: para ambos pensadores, el rito se inicia con una representación de indiferenciación. Para Eliade, esta indiferenciación obedece al estado caótico del universo previo a la creación. El hombre indiferencia sólo para tener oportunidad de volver a crear y así regenerarse una y otra vez. Para Girard, la indiferenciación representa las situaciones que genera la mimesis conflictiva y sirve de antesala al sacrificio que restaura la paz social, el orden y la diferenciación. Para Eliade, la representación del orden diferenciado obedece a una necesidad humana de reactualizar el cosmos, de regenerar y de crear; y el sacrificio ritual se remonta a una repetición para vivir los actos primordiales de los héroes míticos. Si bien estos acontecimientos se observan desde el plano fenomenológico y para el primitivo *sí* son reales, Girard sugiere que el sacrificio y la diferenciación se remontan a un acontecimiento mucho más preciso y concreto: el asesinato de una víctima propiciatoria.

7. MITO EN MIRCEA ELIADE

Es a través de sus observaciones y reflexiones sobre los mitos, donde Eliade hace un magistral despliegue de sus enfoques fenomenológicos. Eliade se aproxima al mito *tal cual como es*. No le interesa demostrar que Dios no creó el mundo en seis días o que Indra o Zeus nunca pudieron haber existido. Lo que realmente le interesa es entender cómo, para el hombre religioso, el mito es una realidad.

Los mitos vienen a ser un *imago mundi*. El hombre religioso construye una visión del mundo que se plasma en el mito. Para el hombre religioso, ésa es su realidad. El mito permanece vivo, porque otorga un sentido a la realidad, y el hombre se apropia de ella.

Haciendo un seguimiento de las aproximaciones a la obra de Eliade que hasta aquí hemos presentado, comprenderemos que, el mito ejemplar por excelencia es el mito cosmogónico. Este tipo de mitos narra los acontecimientos primordiales; la manera en que se creó el mundo y se conformó el cosmos. El mito ejemplar, lejos de ser mera ficción, se convierte en *realidad*, pero sólo en la medida en que así sea asimilado por el hombre religioso. En otras palabras, el mito no se trata de una simple narración de unos acontecimientos primordiales, por el contrario, se trata de una hierofonía que brinda unas pautas para que el hombre continuamente se regenere. El mito es “una *historia ejemplar* que puede repetirse (periódicamente o no) y que cobra su sentido y su valor precisamente en su repetición”³⁴.

El mito cosmogónico es el mito ejemplar por excelencia, porque ahí se narran los acontecimientos primordiales que el hombre aspira *vivir* y repetir mediante la regeneración. En este sentido, al igual que los ritos, los mitos se tratan de un registro de los acontecimientos primordiales. El héroe mítico se encuentra frente a un espacio hostil, caótico e indiferenciado, y a través de unas hazañas, vence la indiferenciación, crea el cosmos y da paso a un mundo ordenado y diferenciado. El hombre aspira vivir las hazañas del héroe primordial. A través de los ritos de iniciación, por ejemplo, el hombre sufre las adversidades

34 *Ibid*, p. 600.

que el héroe primordial también sufrió, pero sólo para dar paso inmediatamente a la creación del cosmos. Si el héroe primordial creó el mundo tras la destrucción de un monstruo primordial e indiferenciado, el hombre aspira *vivir* esa misma experiencia repitiendo su acción mediante el sacrificio.

Vemos así como, para Eliade, el mito es una realidad. El hombre efectivamente *vive* los acontecimientos primordiales narrados en los mitos, y por ende, estos acontecimientos son *reales*. El mito sirve para la regeneración, y puesto que la regeneración es una realidad para el ser humano, entonces la mitología también lo es.

8. MITO EN RENÉ GIRARD

A diferencia de Eliade, Girard no tiene una visión positiva del mito. Para él, el mito es igualmente una realidad, pero esta realidad se presenta de un modo manipulado. Para Girard, el estudio de los mitos es muy importante, especialmente para su apología del cristianismo.

El mito, al igual que el rito y que todas las otras hierofonías, procede del asesinato primordial. Ya hemos visto que Mircea Eliade ha observado muchas hierofonías que se remontan a un asesinato primordial, pero este autor las ubica en un plano cósmico. La víctima asesinada es el caos que el monstruo encarna.

Para Girard, el mito es el registro de los acontecimientos que dieron pie al orden social y a lo sagrado, es decir, narra la manera en que aconteció el mecanismo de la víctima propiciatoria.

Para que el mecanismo de la víctima propiciatoria funcione adecuadamente, la comunidad entera tiene que mentirse a sí misma. Los linchadores tienen que convencerse de que la víctima ejecutada sí es la culpable de las dificultades por las cuales atraviesa la comunidad. Si se llega a comprender que la víctima ejecutada no tiene ningún atributo especial, y que, por ende, en realidad no es la culpable (o, en todo caso, la *única* culpable) de las dificultades existentes, el mecanismo no tendría efecto. “Las ‘mejores’ víctimas propiciatorias, las únicas ‘buenas’ víctimas son en realidad aquéllas que no son reconocidas como tales”³⁵.

La comunidad nunca reconoce a una víctima como tal. La comunidad considera que la persona ejecutada *no* es una víctima, porque, su destino es merecido. La comunidad proyecta sobre la víctima unas acusaciones, que efectivamente hacen pensar que la persona ejecutada no es víctima y merece ser eliminada.

Así pues, “*el linchamiento está representado desde el punto de vista de quienes lo ejecutaron*”³⁶. Nunca se presentará a una víctima inocente de los crímenes que se le imputan. En el mito, la víctima es culpable, merece su ejecución. Si alguna vez se llegase a presentar una víctima inocente, el mecanismo no funcionaría, porque se reconocería a la persona ejecutada en su condición de víctima, y se comprendería que esta víctima no es en realidad la responsable de las dificultades de la comunidad.

El escribano del mito es parte de la turba de linchadores. Recordemos que esta turba se conforma en base a la mimesis que tiene la capacidad de reunir a la comunidad contra la

35 Girard, R: *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa. 1997, p. 195.

36 *Ibid*, p. 192.

víctima. “La elaboración del texto se realiza bajo la continua influencia de esa fuerza mímica”³⁷. Es decir, aquéllos que elaboran el mito se contagian de la mimesis que se encuentra a su alrededor e imitan a los otros participantes de la turba de linchadores. Precisamente, debido al contagio mimético que se apodera de ellos, los mitos son incapaces de reconocer a la víctima como tal, es decir, son incapaces de comprender que la víctima ejecutada no es la responsable de las dificultades de la comunidad. Por ejemplo, refiriéndonos a los mitos cosmogónicos estudiados por Eliade, ninguno de estos mitos se aproxima a defender al monstruo primordial que ha sido ejecutado por el héroe. Nunca se reconoce al monstruo primordial como una víctima. El mito se coloca del lado del héroe primordial, de los linchadores.

Es así como el mito es una *mentira*. El mito miente en tanto presenta una visión distorsionada de los hechos. El mito miente al afirmar que la víctima ejecutada es la culpable de las dificultades de la comunidad y que su ejecución es merecida. Los crímenes atribuidos a la víctima son irreales: ésta, en ninguna instancia es la *única* persona a culpar por las dificultades de la comunidad.

Pero, paradójicamente, la irrealidad de las acusaciones confirma la realidad de los acontecimientos narrados. El asesinato primordial no se trata de una *realidad fenomenológica* a nivel de acontecimientos cósmicos, como lo entiende Eliade. El asesinato narrado en los mitos es un evento histórico.

Girard se pregunta, “¿por qué constantemente encontramos la perspectiva de los linchadores, si no ha habido un linchamiento real para provocarlo?”³⁸. Si el mito insiste tanto en la culpabilidad de las víctimas, entonces debe haber un homicidio real. Usemos un ejemplo cotidiano para entender mejor esta idea: un niño le dice a sus padres que él no ha roto un plato. Antes de que el niño negara haber roto un plato, nadie suponía que un plato se había roto. Pero, el niño insiste una y otra vez que él no ha roto ningún plato. Los padres, igual que nosotros, empiezan a sospechar que efectivamente, el niño sí ha roto el plato.

Algo análogo ocurre con los mitos. Éstos insisten tanto en las acusaciones contra las víctimas para justificar su ejecución, que eventualmente, comprendemos que sí debe haber un homicidio real tras los acontecimientos narrados.

A diferencia de Eliade, Girard no le dedica tanta atención a la naturaleza repetitiva y cíclica de los mitos. No obstante, sus análisis de mitos siguen muchas pautas que ya aparecen en la obra de Eliade. Girard considera que la secuencia de indiferenciación-diferenciación, o el paso del caos al orden es fundamental para comprender la esencia de un mito.

Los mitos empiezan con un tema de indiferenciación. El día se confunde con la noche, los dioses se entremezclan con los mortales. Esta indiferenciación causa un malestar, que puede ser representado mediante pestes³⁹, crisis, guerras, etc. La indiferenciación no es resultado, como lo entiende Eliade, del estado caótico previo a los acontecimientos primordiales y la conformación del cosmos. El tema de indiferenciación representa la falta de or-

37 *Ibid*, p. 193.

38 Girard, R: *Things Hidden since the foundation of the World*. Ed. cit., p. 118. La traducción es nuestra.

39 Para una comprensión total de la manera en que Girard analiza las pestes como representación de indiferenciación, ver *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa, 1997, cap. VII. De acuerdo a Girard, las pestes representan el carácter contagioso de la mimesis que eventualmente se apodera de toda la comunidad y amenaza con destruirla.

den que se apodera de la comunidad tras la expansión de la mimesis conflictiva y la eliminación de las diferencias.

Para Eliade, el paso de la indiferenciación a la diferenciación es el acto cosmogónico primordial que constituye la esencia del mito y que sienta las bases para su repetición, brindando así la oportunidad al hombre religioso de poder *vivir* la creación. Para Girard, el paso de la indiferenciación a la diferenciación constituye la representación de la solución de la crisis mimética. Si antes no se diferenciaba la noche y el día, ahora sí se puede hacer. Los dioses ocupan su lugar y los mortales el suyo, etc.

Pero, entre la indiferenciación y la diferenciación se encuentran dos temas clave: la acusación de la víctima y su sacrificio. En medio del caos indiferenciado, un individuo resalta y es acusado de algún crimen en particular. Generalmente, las acusaciones se basan sobre crímenes de indiferenciación, siendo los más comunes parricidio e incesto. Desde la perspectiva de los linchadores, la víctima ejecutada encarna la mimesis conflictiva que causa el malestar en la comunidad. En este sentido, se le atribuye la indiferenciación a la víctima, con la esperanza de que, tras su muerte, esa indiferenciación se desvanezca.

Para Eliade, los monstruos indiferenciados y primordiales, como hemos visto, encarnan el caos, y su destrucción da pie al orden cosmológico. Desde la perspectiva de Girard, estos monstruos son víctimas humanas reales. La comunidad atribuye la indiferenciación a la víctima, y tras su asesinato *real*, se conforma un orden (cosmológico según el entendimiento de Eliade, socio-religioso-cultural según Girard) que da pie a la diferenciación.

Así pues, vemos que Girard y Eliade difieren en el entendimiento de la mitología, pero ambos comparten una visión similar en cuanto a la estructura de los mitos. Para Eliade, el mito es una realidad. Pero no en el sentido de que las historias narradas son auténticos acontecimientos históricos. El mito es una realidad en el sentido de que, para el hombre religioso, los acontecimientos primordiales son *su realidad*, y éste busca repetirlos y vivirlos una y otra vez. Para Girard, el mito también es una realidad. Pero constituye una realidad falsa. Los mitos narran acontecimientos *reales e históricos*, pero no logran comprender la dinámica sacrificial y mimética bajo la cual operan y se auto engañan.

9. SATANÁS

Como hemos visto, la regeneración, el ciclo y la repetición son categorías clave en la obra de Eliade. La gran mayoría de las hierofonías, su dinámica y simbolismo se remontan a una repetición de los eventos primordiales con la esperanza de renovar una y otra vez.

Estas categorías no aparecen explícitamente en la obra de Girard. Como ya hemos visto en el punto 4, podemos afirmar que en la obra de Girard se aprecia un sentido cíclico de lo sagrado, pero no está formulado de la misma manera que en la obra de Eliade. El punto central de interés para Girard no es la repetición, ni la vuelta a los orígenes, ni el 'eterno retorno'. No obstante, el sentido de regeneración y repetición se encuentra extrañamente plasmado en el análisis antropológico que Girard hace de la figura de Satanás⁴⁰.

40 Para una comprensión total de la visión de Girard sobre Satanás, ver: *The Scapegoat*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1986, cap. XIV; *I See Satan Fall Like Lightning*. New York: Orbis Books, 2001, cap. III; *The Girard Reader*. New York: Crossroads, 1996, cap. XIII.

Según Girard, la Biblia posee un conocimiento único y extraordinario de la naturaleza humana. Los mitos, como hemos visto, no son capaces de descubrir que las víctimas propiciatorias no son culpables (o en todo caso las *únicas culpables*) de las dificultades por las cuales atraviesa la comunidad inmersa en las rivalidades miméticas. Los mitos están escritos bajo el inmenso poder de la mimesis conciliadora, son incapaces de resistir al contagio mimético de la turba de linchadores y se unen a ella, presentando la visión de los acontecimientos desde la perspectiva de la comunidad. El mito simplemente no tiene la capacidad de resistir al contagio mimético y defender a la víctima, por el contrario, la acusa porque efectivamente considera que ésta es la causante de las dificultades. Los mitos no comprenden el mecanismo mediante el cual se funda el orden cultural. En la Biblia, y especialmente en los evangelios, se da un proceso inverso. Los textos resisten al contagio mimético y logran comprender que efectivamente, la víctima no es la culpable de las dificultades de la comunidad, y comprende plenamente los mecanismos miméticos mediante los cuales opera la cultura humana. De manera tal que, para Girard, los evangelios abren paso al conocimiento antropológico que se mantiene oculto en los mitos. En la Biblia se encuentran las claves para entender la naturaleza humana. Los pronunciamientos sobre Satanás en la Biblia, son para Girard, uno de los puntos más importantes para descubrir el *modus operandi* de la naturaleza humana.

De acuerdo a Girard, Satanás es el principio mimético de la naturaleza humana. En la mayoría de las ocasiones que la Biblia (y especialmente los evangelios) hace mención de la figura de Satanás, en realidad se pronuncia sobre la mimesis mediante la cual opera la naturaleza humana. Satanás es la mimesis que, en un principio divide a la comunidad, pero, es a la vez esa misma fuerza mimética que logra reunir a la comunidad contra una víctima propiciatoria. En este sentido, se puede hablar de ‘dos’ Satanás. El ‘primer’ Satanás es el deseo mimético, la fuerza mimética que hace que el sujeto pronto convierta a su modelo en un rival dando pie a las rivalidades miméticas. El ‘segundo’ Satanás es esa misma fuerza mimética, pero que, a diferencia del ‘primer’ Satanás, no divide, sino que reúne a la comunidad entera *acusando* a una víctima. En este sentido, Satanás es desorden y orden a la vez. La mimesis conflictiva causa desorden, pero la mimesis reconciliadora articula el orden.

El ‘primer’ Satanás aparece claramente identificado en Mateo 16:23. Luego que Jesús anuncia a sus discípulos sobre su muerte y resurrección, Pedro le contesta a su maestro diciéndole que esas cosas no le pueden suceder, a lo que le responde Jesús: “Aléjate Satanás, eres un *escándalo* para mí”⁴¹.

La palabra escándalo proviene del griego *skandalon*, que significa ‘obstáculo, que hace tropezar’. Un escándalo es algo sobre lo cual continuamente nos tropezamos, pero no somos capaces de evadirlo. En términos de la teoría mimética de Girard, un escándalo viene a ser aquella persona por la cual sentimos fascinación y a la vez odiamos, es decir, nuestros modelos-rivales. Constituyen escándalos en tanto nos seguimos tropezando con ellos una y otra vez. Entre más nos tropezamos, más quedamos fascinados. Pedro se ofrece a Jesús como un modelo-rival, sugiriéndole que *sea como él*. Negando la posibilidad de los acontecimientos que Jesús profetiza, le propone a su maestro que éste lo imite y se tropiece con él una y otra vez. Jesús identifica a este principio con Satanás; el diablo es esa fuerza que impulsa situaciones de rivalidad mimética.

41 La cursiva es nuestra.

En este sentido, el ‘primer’ Satanás es un productor de escándalos. El concepto de ‘escándalo’ es análogo a ‘ofensa’: es una situación donde un individuo se siente ‘ofendido’ por otro individuo que se presenta como un modelo-rival. La ‘ofensa’ viene de la incapacidad del sujeto de *ser* el modelo, y por ende, convierte a su modelo en un rival. El sujeto se siente ‘ofendido’ porque otro individuo se le presenta como modelo, pero nunca puede alcanzar a ser propiamente su modelo.

Pero, el ‘segundo’ Satanás se encarga de expulsar al ‘primer’ Satanás. Es decir, el ‘primer’ Satanás se encarga de producir múltiples escándalos que borran las diferencias y convierten a todos los miembros de la comunidad en modelos-rivales, todos luchando entre sí por un mismo objeto de deseo. El segundo Satanás, mediante la misma fuerza mimética del primero, logra reunir a la comunidad contra una víctima.

Es así como se responde a la pregunta de Jesús en Marcos 3:23: “¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás?”. Satanás se expulsa a sí mismo. Satanás produce escándalos y genera rivalidades miméticas, pero igualmente restaura la paz y el orden reuniendo a la comunidad contra una víctima. Satanás es el *acusador*, es la fuerza que acusa a la víctima propiciatoria. En este sentido, Satanás es la fuerza mimética que divide a la comunidad y produce desorden, pero al mismo tiempo reconcilia a la comunidad a expensas del asesinato de una víctima.

De esa manera, Satanás es el “príncipe de este mundo”. La cultura se funda por medio de Satanás, tal como Jesús lo proclama en Juan 8: 44: “Ustedes tienen por padre al diablo, y quieren realizar los malos deseos del diablo: Él, *desde el comienzo, es asesino de hombres*”⁴². Desde los inicios, desde la fundación de la cultura, desde los orígenes, Satanás ha sido asesino de hombres. La cultura humana reposa sobre el asesinato ejecutado por Satanás.

Vemos así como Satanás es un principio regenerativo que se repite una y otra vez. El primer ‘Satanás’ aparece causando desorden, pero luego, aparece el ‘segundo’ Satanás generando orden. El primer Satanás nunca desaparece, y eventualmente regresa para igualmente dar paso al segundo Satanás. El diablo es un principio cíclico que se regenera y se organiza a sí mismo una y otra vez. Lo sagrado es cíclico, porque, fundamentalmente, es un producto de Satanás. Lo sagrado está fundado sobre la ejecución colectiva de una víctima, ejecución que ha sido articulada por el principio mimético y repetitivo de Satanás. Mediante Satanás, la humanidad pretende remediar la violencia recíproca con una dosis menor de violencia. Pero, esta ‘medicina’ no soluciona el problema enteramente. El mecanismo de la víctima propiciatoria es una suerte de ‘parche’ que resuelve momentáneamente el problema, pero nunca por completo. Eventualmente, la violencia recíproca regresa, repitiéndose así el ciclo de Satanás. Girard mejor lo explica de esta manera: “... la lección de la Biblia es precisamente que la cultura que nace a partir de la violencia debe regresar a la violencia. En sus inicios, observamos un brillante florecimiento de la cultura.... Pero muy pronto, la violencia que ha sido inadecuadamente contenida por el asesinato fundador... se empieza a escapar y a propagar”⁴³.

42 La cursiva es nuestra.

43 Girard, R: *Things hidden since the foundation of the World*. Ed. cit, p, 148. La traducción es nuestra.

En algunos escritos académicos de Mircea Eliade se percibe que si bien éste nunca entendió el fenómeno cíclico de la manera que lo hace Girard, sí se acercó a algunas de las ideas de Girard. Eliade estudió el simbolismo de la serpiente en muchas variedades. Pero, de todas sus observaciones, se inclinó a percibir el carácter regenerativo de la serpiente. “La serpiente tiene múltiples significados, y uno de los más importantes es su ‘regeneración’. La serpiente es un animal que se ‘transforma’”⁴⁴. Conocido es que la serpiente renueva su piel periódicamente, encarnando así el simbolismo de la regeneración. Satanás, al igual que la serpiente, se regenera y se transforma. El ‘primer’ Satanás se transforma en el ‘segundo’ Satanás. La mimesis conflictiva se transforma en mimesis reconciliadora. Satanás se regenera a sí mismo una y otra vez.

Eliade inclusive pareció reconocer la idea de escándalos plasmada en la Biblia de manera similar al entendimiento de Girard: “La serpiente constituye el obstáculo con que tropieza el hombre en la búsqueda de la fuente de la inmortalidad, del árbol de la vida”⁴⁵. El hombre se escandaliza, se tropieza con la serpiente. La serpiente impulsa una fuerza mimética que propone ser el modelo del hombre, pero con la cual se tropieza una y otra vez. La serpiente constituye un escándalo.

Como es sabido, la serpiente es uno de los animales que la Biblia emplea para representar a Satanás, a partir de Génesis 3. La serpiente le ofrece la manzana a Eva. La serpiente escandaliza a Eva, le propone seguir un modelo para que eventualmente ese modelo se convierta en su rival. Mediante la serpiente, la Biblia empieza a exponer la manera en que Satanás opera. Al identificar a Satanás con la serpiente, se pone de manifiesto el carácter regenerativo y cíclico de la fuerza mimética que Satanás encarna.

De esa manera, Satanás, como padre de la cultura humana y del orden sagrado, es de carácter regenerativo. Eliade comprendió la naturaleza cíclica y regenerativa de lo sagrado. Girard plasmó en términos teóricos el entendimiento bíblico de Satanás, y a partir de este entendimiento, igualmente aprecia la naturaleza cíclica de lo sagrado.

REFLEXIONES FINALES

En sus monumentales estudios, Mircea Eliade de algún modo reconoció una excepción al referirse al carácter cíclico y repetitivo del tiempo sagrado: la tradición judeo-cristiana. Eliade apreció el carácter lineal del tiempo plasmado en la tradición judeo-cristiana: “Para el judaísmo, el Tiempo tiene un comienzo y tendrá un fin”⁴⁶, “... el cristianismo es la religión del hombre... que ha descubierto... el tiempo continuo (en lugar del tiempo cíclico)”⁴⁷. Si bien en el judaísmo y especialmente en el cristianismo se presenta un carácter conmemorativo de las hierofonías, recordando las vivencias de Israel y la pasión de Cristo respectivamente, Eliade comprende que, a diferencia del resto de las tradiciones religiosas, en el judeo-cristianismo, el tiempo cíclico da paso a una noción de tiempo lineal.

44 Eliade, M: *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. cit, p. 272. La cursiva es nuestra.

45 *Ibid*, p. 422. La cursiva es nuestra.

46 Eliade, M: *Lo Sagrado y lo Profano*. Ed. cit., p. 98.

47 Eliade, M: *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. cit., p. 180.

René Girard, por su parte, también deja entrever que la tradición judeo-cristiana quebranta la dinámica cíclica del tiempo sagrado. Pero, no se trata de una continuación hegeliana del entendimiento de la Historia. De acuerdo a Girard, la Cruz como principio vence a Satanás. La Cruz es la Revelación, la Verdad mediante la cual la humanidad descubre sus propios orígenes culturales y la manera en que Satanás ha obrado desde el principio. Satanás es la mentira, es la mimesis reconciliadora que contagia a la comunidad de linchadores y no le permite comprender la inocencia de la víctima, engañándose a sí mismos. Mientras esta mentira sobrevive, el ciclo de Satanás continúa. La Cruz, por su parte, es la verdad, la que devela la mentira del diablo, y de esa manera, rompe el ciclo de Satanás de una vez por todas. Girard deja entrever que la tradición judeo-cristiana instaaura el tiempo lineal en la medida que descubre a Satanás y le impide operar en términos cíclicos.

No nos corresponde en este artículo desarrollar la noción del tiempo lineal en la tradición judeo-cristiana de acuerdo a Mircea Eliade y René Girard. Con esto dejamos la puerta abierta para una futura investigación.

Nuestro objetivo ha sido iniciar una comparación del entendimiento del 'tiempo cíclico' en lo sagrado de acuerdo a Mircea Eliade y René Girard, con la esperanza de que se abra un diálogo de mayor envergadura entre ambos autores. Tanto Eliade como Girard pasarán a la historia como dos grandes pensadores religiosos. Es menester examinar sus obras y colocar sus discusiones en un marco de conversación mutua para así obtener una mayor comprensión del fenómeno religioso, que lejos de estar 'vencido' y 'superado', como han pretendido incontables pensadores de la modernidad y post-modernidad, se mantiene con una gran fortaleza, tal como lo afirma Mireca Eliade: "El 'ser humano total' nunca se halla completamente desacralizado e incluso es dudoso que esto sea posible alguna vez"⁴⁸.

48 Eliade, M: *La Búsqueda*. Ed. cit, p.11.



Alborno Orlando:

Los vértices de la Meritocracia. Ciencias Sociales y oficio intelectual.
Universidad Central de Venezuela. E.B. U.C.V. Caracas, 2002. 380 pp.

Este Libro es, probablemente, un libro testimonio, una memoria accidental, de una rara avis en nuestra vida intelectual, un académico que no ha tenido otra actividad sino aquella del pensamiento profundo, al menos en su intención. Esto es Orlando Alborno, profesor Titular de la Universidad Central de Venezuela e investigador Emérito del Programa Nacional de Promoción a la Investigación, que ha dedicado su ya larga vida a la cosa académica, al oficio intelectual tal como éste se genera y produce en la academia. Esta, entendida como un trabajo arduo y riguroso, no como un empleo banal o circunstancial. Alejado por ineptitud confesada de los pasillos del poder político, nacional e institucional, Alborno ha podido construir una obra larga y extensa, en el ámbito nacional y sobre todo en aquel espacio internacional en donde la competencia y el talento están por encima de las afiliaciones y adscripciones

Sociólogo de profesión y oficio, metido siempre en la polémica y en el análisis crítico la obra de Alborno es una valiosa presencia en la literatura científica e intelectual de nuestro tiempo. Las Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela se enorgullecen en publicar este volumen, homenaje institucional al autor por parte de la institución, la Universidad Central de Venezuela. Alborno ha dedicado medio siglo de su vida, creativa y productiva, a la institución emblemática de nuestra academia, parte del interesante esfuerzo de una comunidad que pugna por abrir y mantener su espacio en medio, a menudo, de circunstancias que parecen adversas, una sociedad cuyo ethos parece ser la incesante búsqueda del poder y su aparente distancia de todo aquello trascendente y permanente, el pensamiento.

Estudio multidimensional de representaciones sociales: El caso de los colectivos agropecuarios

Multidimensional Study of Social Representations: The Case of Agricultural Collectives

Leonardo David FERNÁNDEZ B.

Alfredo ROMERO MÉNDEZ

Departamento de Ciencias Humanas,

Facultad Experimental de Ciencias (FEC-LUZ), Universidad del Zulia

RESUMEN

El abordaje científico de estos conglomerados sociales implica asumir una postura sistémica y antiesencialista que considere la complejidad del entramado social. En este artículo se reflexiona, a partir de una serie de consideraciones teóricas y metodológicas, sobre el proceso de interpretación de estos colectivos agrícolas desde la perspectiva de la fenomenología. Se propone un modelo heurístico de comprensión de los colectivos sociales (modelo de representaciones fluctuantes) y se discute su aplicación en el sector agrícola. Entre las conclusiones se destaca que la interpretación de estos colectivos implica un reconocimiento de la realidad simbólica que construyen los sujetos, dentro y a partir de los sistemas sociales concretos.

Palabras clave: Representaciones sociales, fenomenología, conglomerados sociales y cultura.

ABSTRACT

The scientific approach to these social conglomerates implies the assumption of a systemic and anti-essentialist posture that considers the complexity of the social weave. In this article the process of interpreting these agricultural communities from the phenomenological perspective is considered starting from a series of theoretical and methodological considerations. A heuristic model is proposed in order to understand these agricultural communities, and to discuss its application to the agricultural sector. Among the conclusions it is stressed that the interpretation of these collective communities implies the acknowledgment of the symbolic reality in which subjects are constructed, within and based on concrete social systems.

Key words: Social representations, phenomenology, social and cultural conglomerates.

INTRODUCCIÓN

En este artículo se reflexiona sobre el proceso de comprensión de las identidades colectivas, su importancia para las ciencias aplicadas y su abordaje metodológico mediante el estudio de las representaciones sociales, dentro de una perspectiva sistémica y anti-esencialista en el caso de los productores agrícolas.

Las identidades colectivas deben ser interpretadas desde su sistema socio-histórico y no fuera de éste: en el nivel individual se presentan como actitudes, gestos, palabras, expresiones, formas de socialización y demás actuaciones simbolizantes; y en el nivel colectivo se expresan a través de las relaciones sociales, los comportamientos y prácticas sociales, que asumen también diversas formas en cada individuo. En ambos casos, las identidades son organizadas a partir de representaciones cognitivas, de diversas fuentes de origen, y por las condiciones histórico materiales concretas.

Para el abordaje de este tema se exponen una serie de consideraciones epistemológicas y teóricas sobre el estudio de las identidades y representaciones sociales; y se asoma una propuesta teórica para la interpretación del fenómeno agrícola.

Esta propuesta se está aplicando en un proyecto de investigación que se desarrolla en las zonas agropecuarias de Barinas (Llanos Occidentales) y en los centros agrícolas del Sistema Motatán (Cuenca del Lago de Maracaibo), ambos de Venezuela.

CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS

La corriente empírico analítica ha determinado buena parte del terreno de las ciencias, desde finales del siglo XIX y hasta estos primeros años del XXI, es decir, durante casi siglo y medio; y aunque ésta viene siendo confrontada por otros estilos de pensamiento, sigue siendo predominante la valoración de la experiencia sistemática del investigador para la generación del conocimiento científico.

Dentro de esta línea, que es la más común entre los científicos sociales, las diferencias entre las comunidades científicas estriban, entre otras, en la posición que asume el investigador frente al conocimiento que produce y frente al sujeto y objeto que investiga. Las tendencias van desde la inducción analítica, fundada en el Círculo de Viena, con sus matices y enfrentamientos por parte de Popper, hacia un proceso de deducción hipotética, hasta la corriente fenomenológica, iniciada en el siglo XX por la Escuela de Frankfurt.

En la primera, llamada también positivista, el sujeto se coloca frente al objeto de conocimiento: reconoce y mantiene su distancia porque se ubica fuera e independiente de los hechos. En la segunda, llamada hermenéutica, el investigador se asume como parte del fenómeno, influido e influyente sobre el conocimiento que genera: asume que la distancia es falsa y que el conocimiento producido no es un reflejo ingenuo de la realidad, sino que está impregnado de la percepción del propio sujeto investigador.

En la actividad científica, que se está tomando como referencia, el objetivo es explicar el funcionamiento de las representaciones sociales de los productores agrícolas, lo que significa comprender la visión que tienen del mundo o de la realidad social donde están inmersos, la cual es representada a manera de fenómenos sociales.

Explicar estos fenómenos implica ejercitar un procedimiento mediado por la experiencia del investigador en la situación de estudio: lo que significa, por una parte, observar y describir el alter-ego, por medio de varios métodos y con el apoyo de ciertos referentes

heurísticos y sincerar que no es un proceso vertical de objeto-sujeto, sino que revela relaciones de comunicación entre sujetos que se influyen uno al otro.

Desde esta posición, el proceso de investigación es de interrelación y convivencia entre sujetos portadores de estructuras de pensamientos y, por tanto, el método de “descripción” está atravesado por una construcción dialógica entre los sujetos.

Lo expuesto convoca a plantearse ciertas interrogantes: ¿Quién explica este proceso y quién lo observa?

Si la producción de conocimientos está limitada por la percepción empírica del propio sujeto que investiga, la vía para superarla es un acto de construcción de estos conocimientos mediante estadios de intersubjetividad.

Es decir, que se confía en la actividad de creación de conocimientos científicos que se desarrolla en espacios de interlocución entre los sujetos. Y es así como ante la primera pregunta se responde que es un acto de producción social entre sujetos. No es un proceso individual sino colectivo.

El acto de producción de conocimientos se construye en un contexto social, dentro de un proceso de comunicación entre sujetos, a partir del cual se establecen acuerdos simbólicos para la interpretación de los hechos y manifestaciones socioculturales.

La interpretación de situaciones sociales es de una complejidad tal, por las múltiples dimensiones que implica (culturales, políticas, económicas y sociales, entre otras) que su abordaje se asume mediante un procedimiento empírico que conduce a aproximaciones, las cuales son contrarrestadas en espacios o situaciones donde se socializan las experiencias y los conocimientos generados.

Está claro que se viene manejando una noción de *empírico* ligada a la experiencia, en tanto que todo conocimiento se sostiene a partir de un referente ligado a los hechos sociales y materiales que le dan origen. Desde este punto de vista, la tendencia es buscar evidencias y comprender las representaciones en las situaciones sociales concretas que le dan origen.

Al hacer referencia a las representaciones es pertinente aclarar que estas son comprendidas como el conjunto de juicios, valores, actitudes e informaciones, que un grupo social dado elabora a propósito de un objeto. Resultan de un proceso de apropiación de la realidad y son interiorizadas por los miembros del grupo social y por lo tanto, colectivamente engendradas y compartidas.

Tomar en cuenta las representaciones sociales lleva a plantear que no existe una realidad objetiva. Toda realidad es representada, es decir, apropiada por los individuos y los grupos, reconstruida en un sistema sociocognitivo.

Las representaciones no son, por lo tanto, simples reflejos de la realidad: son una organización significativa que integra las características objetivas del objeto, las experiencias anteriores del grupo, su historia y su sistema de actitudes, normas y valores. Son visiones funcionales del mundo, que permite a los individuos y a los grupos dar sentidos a sus conductas y comprender la realidad.

En consecuencia, tanto los individuos como los grupos sociales están determinados no sólo por las características objetivas de su medio sino que, igualmente, por la manera cómo ellos lo apprehenden y le dan un significado y un valor.

Es esta realidad apropiada la que constituye para el individuo, o grupo, la realidad propiamente tal.

Por lo tanto, la presente es una propuesta de interpretación de una realidad, que se construye en el centro de las relaciones humanas y en el entramado social dinámico, dominado por la diversidad. Es decir, no se parcializa hacia a la subjetividad o hacia la objetividad; estudia a los fenómenos sociales en los significados y sentidos de los actores sociales.

CONSIDERACIONES SOCIOANTROPOLÓGICAS

Ahora bien, al inicio de este artículo se anunció que éste es un estudio de las identidades colectivas y es pertinente aclarar el término “Identidad”. El mismo, deriva del latín *idem*, que significa “lo mismo”; y de esta manera, se puede entender como *mismidad*. Por oposición, alude a la alteridad (*alter*: lo otro), lo diferente, la *otredad*. Identidad es, por lo tanto, un constructo teórico que se acerca a la caracterización o “representación” (escénica) que asume el hombre en su relación, próxima o lejana, frente a los otros.

Aquí se está haciendo referencia a la noción de Identidades desde el punto de vista de la antropología: los individuos asumen diversas formas significantes de representar sus identidades como dinámicas, en su constitución y cambiantes en su actuación, dependiendo del contexto social.

Como refiere Mato¹ las identidades colectivas son productos de un proceso, socialmente elaborado, de construcción de representaciones simbólicas, producidas por actores sociales concretos, que de manera consciente o inconsciente seleccionan y recrean tanto lo que “dan”, como lo que “reciben”, e incluso, lo que “buscan” activamente, o “crean” y “recrean” a partir del pasado.

Esta construcción está determinada por las posiciones sociales e ideológicas que ocupan los sujetos. Es siempre posicional y su construcción es un terreno conflictivo entre los hombres².

Dichas representaciones simbólicas están formadas por valores, creencias, modos de organización de la producción material, imágenes, conocimientos, afectos, experiencias, entre otras. Estructuran la cultura del hombre y permiten que éste se ubique en sistemas sociales diversos.

Ahora bien, dichas representaciones no son simples productos sociales acabados, como especie de códigos simbólicos perpetuos que permiten al sujeto comunicarse; no. Ellas se imbrican en el tejido social y son cambiantes, tanto como las condiciones sociales, económicas, políticas. Ellas son productos y procesos de las relaciones del hombre en sociedad.

Por lo tanto, la construcción de identidades es el campo de la acción manifiesta del hombre en sociedad, tanto simbólica como material, en un contexto histórico determinado.

La construcción de las identidades tiene siempre procedimientos diversos de coerción y dominación; de manera positiva diríamos de anclaje en los sujetos sociales. No siempre está su fuente exclusivamente en el campo de las representaciones simbólicas, ni

1 Cfr. Mato, Daniel: *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*. Caracas: UCV, 1995.

2 García Gaviria, Nelly: “Santa Rosa de Agua no es un barrio. Es un pueblo”, en: *Hacia la Antropología del Siglo XXI*. Tomo II. Mérida. 1999.

tampoco en las condiciones materiales, sino entre ambas, dependiendo de circunstancias históricas y de la importancia que la sociedad conceda a alguna de estas fuerzas.

Ahora bien, siendo las identidades manifiestos constructos simbólicos de un sujeto, elaboradas frente y en oposición a otro sujeto –bajo determinantes materiales– comienzan siendo representaciones individuales que desencadenan procesos colectivos de producción de representaciones sociales.

Dichas representaciones simbolizantes son el imaginario de un sujeto colectivo. Es decir, el individuo construye su identidad a partir de dichas representaciones, pero éstas a su vez afectan el modelaje, la inserción y la intervención del individuo en sociedad.

La construcción de identidades colectivas será, desde esta perspectiva teórica, un proceso social de selección, clasificación, creación y recreación de representaciones sociales concientemente elaboradas por los actores sociales concretos, con posiciones sociales e ideológicas particulares y en un sistema social históricamente determinado.

Es así como las identidades colectivas ocupan un rol crucial en las relaciones sociales, ya que capacitan de sentido y fuerza para las transformaciones sociales y políticas a los grupos sociales y étnicos, a las masas populares y a las naciones.

Hasta aquí, se ha defendido que las identidades colectivas están constituidas de representaciones en condiciones materiales concretas. Sin embargo, su interpretación y objetivación en la realidad observable para las ciencias humanas no es tan sencilla: pasa por decisiones de orden metodológico para proceder a establecer una relación coherente, sistemática y socializada entre el sujeto (científico) y el aparente objeto fenoménico (identidades colectivas).

Siendo el escenario de producción de las identidades tan cambiante y su constitución tan dinámica, puede afirmarse que cuando el científico logra “ponerlas en evidencia”, o interpretarlas, para producir un conocimiento creíble al respecto, ya no son las mismas en la situación social donde ha sido interpretada.

Esta última afirmación ubica el análisis en una disyuntiva: tomar la decisión de simplificar la interpretación y asumir que las identidades están modeladas por productos sociales acabados y petrificados, a manera de objetos materiales, que son transmitidos de generación en generación (la cultura como objeto) y van sufriendo modificaciones en el mismo intercambio positivo entre los agentes sociales y siempre por adaptación al medio. Esta posición esencialista sería ideal para cualquier científico social que desea producir conocimientos “verificables”, en un momento histórico concreto.

La otra decisión anti-esencialista, en la que se está fundando la presente propuesta, confiere a las identidades la característica básica de presentarse en diversas modalidades, cambiantes y diversas en el mismo individuo, porque éste es un ser social y en tanto, va siendo intervenido por el medio, a la vez, interviene activamente en el terreno de lo humano y lo material.

Una vía para su estudio son las representaciones del sujeto que estructuran el pensamiento social y van modelándose y transformándose. Pueden, en un momento dado, ser productos sociales concretos: como las tecnologías y las ciencias en una situación de intercambio; pero el sujeto inventa, así, diversas manifestaciones de estas representaciones, de acuerdo a las circunstancias.

En una situación de comunicación concreta, bajo condiciones socio-políticas específicas, los sujetos recurren a su universo representacional frente al otro; pero, dependiendo

del otro, organizan dichas representaciones y construyen una identidad que los diferencia de ese que se encuentra en frente.

Esta reflexión anticipa la siguiente cuestión: ¿Cómo abordar metodológicamente el estudio de las identidades de un sujeto social, cargado de prejuicios, imágenes y valoraciones?

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Todas las afirmaciones y reflexiones desarrolladas hasta ahora son, en el sentido más honesto posible, cuestionables. Sin embargo, se apoyan en decisiones teóricas que se precisan a continuación:

La primera decisión es considerar que la cultura es un *proceso de relaciones prácticas y simbólicas* entre las personas, no es un objeto que va siendo transmitido de un grupo a otro³.

Otra decisión es establecer que las identidades son colectivas, en tanto resultan del universo simbólico construido en el juego de las interrelaciones sociales, y son *representaciones externas* porque caracterizan al grupo frente a los otros grupos sociales, le permiten ubicarse frente a la diversidad en los distintos contextos.

Una tercera decisión, es que se asume una postura anti-esencialista, la cual considera que las representaciones simbólicas no son legados pasivamente heredados, sino *socialmente elaboradas* en el presente y en el terreno de las relaciones sociales de los actores sociales. Cuestión que no niega el hecho de que elementos de la cultura sean socialmente transmitidos, pero su recepción, reproducción, *recreación*, y *reelaboración* implica la presencia de actores sociales concientes y activos ante este proceso.

Una cuarta decisión es afirmar que el centro motor de las identidades son las *representaciones sociales*, las cuales son formas prácticas de sentido común que permiten al sujeto comunicarse con los demás y conferirle significación a los objetos, sujetos y procesos ante los cuales construye las identidades colectivas.

Estas reflexiones sitúan el estudio de las representaciones sociales en el centro de la discusión, pues ellas resultan de un proceso de apropiación de la realidad, de reconstrucción de la realidad en un sistema simbólico. Son un conjunto organizado y jerarquizado de juicios, actitudes y de informaciones que un grupo social elabora frente al otro.

Son *representaciones* del mundo posible, que se califican como “sociales” porque teóricamente se comprenden como visiones del mundo que desarrollan los grupos sociales y dependen de su historia y de las condiciones materiales concretas. En tal sentido, son cambiantes y se modelan en la práctica cotidiana de los sujetos.

Son sociales porque se elaboran y reelaboran en el terreno de las acciones sociales, donde se convierten en productos-procesos de la cotidianidad, en función de lo cual trascienden los radios de acción de los grupos y pasan a formar parte del universo representacional de una sociedad. Aún cuando su objetivación y anclaje comience y culmine al interior de los grupos y de los individuos.

3 Díaz de Rada, Ángel y Honorio V, Maíllo: “La cultura como objeto”. *Signos. Teoría y práctica de la educación. Comunicación*. Vol. 17, enero-marzo. 1996, pp. 6-12.

Tomar en cuenta las representaciones sociales en la interpretación de las identidades colectivas, implica admitir que toda realidad está representada, es decir, apropiada por los individuos y los grupos que reconstruyen un sistema sociocognitivo mas o menos coherente en los procesos de comunicación y relaciones sociales.

Es esta realidad apropiada y estructurada la que constituye la realidad misma, tanto para el individuo como para el grupo y es una visión funcional del mundo que permite a los individuos y a los grupos dar sentido a sus identidades.

Valorando esta explicación, se afirma que para comprender las identidades colectivas de un grupo social concreto es necesario discernir sobre tales formas de significación y relaciones lógico simbólicas.

Estas estructuras de conocimiento común, una vez estudiadas, permiten comprender la manera en que los individuos se ven a sí mismos y ven a los demás. Las identidades se presentan así como la evidencia de tales organizaciones cognitivo/ afectivo/ experienciales, frente al otro. Pueden, entonces, ser interpretadas en su momento histórico material y aparecen así organizadas por el realismo simbólico del sujeto.

Esta es una posibilidad metodológica concreta para producir un conocimiento sistemático y que pueda ser socializado acerca de las identidades colectivas.

Si se acepta que el estudio de representaciones sociales es un procedimiento metódico adecuado para la interpretación de las identidades colectivas, quedan aún otras incógnitas por resolver, desde esta misma decisión: ¿Cómo analizar tales representaciones en la cotidianidad?; ¿Cómo percibir tales representaciones en un tejido social no objetivo? y ¿Cómo descomponer las identidades en tales estructuras simbólicas?: la tarea no es nada sencilla, ya que puede producirse un conocimiento impresionista y literario al respecto, pero lejano a un conocimiento sistemático y capaz de ser socializado, según sus formas y recursos lógicos de argumentación y sentidos prácticos.

En el diseño de la propuesta a la cual hace referencia este artículo, se recurrió inicialmente a dos modelos teóricos, que permiten estudiar dichas representaciones para la interpretación de las identidades colectivas: el primer modelo es trabajado por Nelly García⁴, al explicar los códigos simbólicos a partir de los cuales pueden ser percibidas las identidades en la cotidianidad; el segundo fue propuesto por Paul Albou⁵ y explica el tejido social como una estructura, en la cual se imbrican las representaciones sociales. Ambos, proceden de contextos diferentes y han sido diseñados para observaciones que no están directamente relacionadas entre ellas, pero tienen en común que sirven para interpretar las representaciones sociales. Cada una ofrece posibilidades y recursos metodológicos importantes.

En el caso del estudio de los *Códigos Simbólicos* para la interpretación de las identidades colectivas: Nelly García, explica que estos son el resultado de un proceso de producción de sentidos prácticos por parte del sujeto, en los diferentes sistemas socioculturales donde interactúa.

4 García Gavidia, Nelly: "Santa Rosa de Agua no es un barrio. Es un pueblo". Ed. cit.

5 Cfr. Ehrlich, Marianne y Dervi, C: "Modelo socioeconómico concebido por Paul Albou: uso y campo de aplicación". *FERMENTUM*. Revista venezolana de sociología y antropología. Año: 7. Vol. VI, n° 20. Mérida, 1997.

Pueden ser precisados en la interacción comunicativa de los individuos y su interpretación incluye todos los *modos de hacer, sentir y pensar* de los grupos humanos influenciados por las dimensiones: individual de la conducta (biografía de la persona), por el proceso socio-histórico y cultural (contexto histórico) y, la producción político-económica de los pueblos (división del trabajo, la distribución y control de los recursos y las relaciones de poder).

“El individuo vive, pues, en un entrecruzamiento necesario y permanente entre lo que son sus dispositivos personales y sus relaciones y contactos con los otros, a partir de lo cual él hace, voluntaria y conscientemente o involuntaria e inconscientemente, una selección y re-crea sus representaciones y perfiles identificatorios, tanto de lo que él toma como de lo que le es impuesto coercitivamente o legado por el pasado”⁶.

Por medio de las categorías y/o metáforas del espacio y el cuerpo pueden traducirse los códigos simbólicos utilizados en la invención re-creación del sí mismo: En el caso del espacio, es evidente que toda sociedad marca su espacio, lo que se revela en la ocupación, el uso y la representación que hace del mismo; éste aparece como un modo de expresión o manifestación de lo social y de la particularidad de las identidades, al mismo tiempo que revela una red compleja de significaciones.

En el caso del cuerpo, es el lugar de la individuación, la frontera de un individuo a otro, es lo que permite la afirmación de la diferencia individual. Además el cuerpo es el fundamento, la base, donde se experimentan y expresan las relaciones del sí mismo consigo mismo, con los otros y con cualquier otra cosa.

La oposición entre modelos corporales y modelos espaciales reposan sobre experiencias diferentes: la de la percepción desde el interior, desde adentro, de nuestro cuerpo como un todo a partir de los sentidos y que es la base para expresar las relaciones de identidad/alteridad; y la de la percepción del espacio desde afuera, sobre todo por la vista, que hace que se perciba como dividido, repartido, apto para expresar las líneas entre los objetos exteriores.

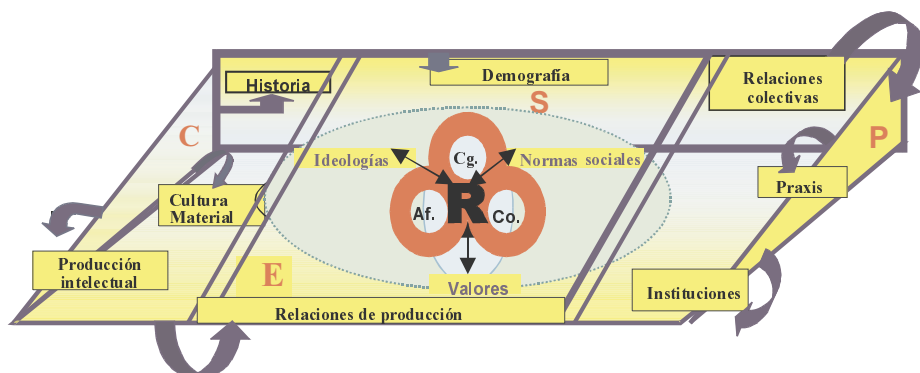
El Modelo de Paúl Albou, el cual ha sido desarrollado desde 1972 en la campo de la Psicología Económica, en el laboratorio de Psicología Económica de la Universidad de París V Sorbonne (Francia), se presenta bajo la forma de un pentaedro en cuyo interior, se aprecia una esfera que expresa el dominio de lo psicológico, el plano inclinado externo el campo de las relaciones colectivas y los cuatro planos externos equivalentes simbolizan las disciplinas, aparentemente autónomas, de: la Economía (E), La Cultura (C), La Sociología (S) y La Política (P).

Este es un modelo explicativo de la complejidad del tejido social, que permite comprender cómo las representaciones sociales se van imbricando en el sistema global.

La base de este modelo es el plano *económico* (E), a partir de cual se ubican las acciones del hombre en su relaciones de producción. Este plano está integrado a través de intersecciones, con los planos cultural, político y sociológico. En el plano *cultural* (C) se ubican aquellas acciones y representaciones relacionadas con las producciones intelectuales venidas ya sea de la tecnología, que se manifiestan en un tipo de conocimiento técnico y de una

6 García Gavidia, Nelly: “Santa Rosa de Agua no es un barrio. Es un pueblo”. Ed. cit., pp. 80-99.

El modelo generalizado



cultura material, o ya sea del conocimiento común resultante de la tradición o de la experiencia cotidiana.

En el plano *político* (P) se incluye, de manera general, todas aquellas acciones que de una u otra manera tienen que ver con la esfera del poder y la praxis, que se ejerce a través de las instituciones.

En el plano *sociológico* (S) se incluyen las relacionadas con las asociaciones y otros tipos de relaciones sociales colectivas.

Pero este plano generalizado, ubica en el centro al sujeto como unidad psicológica, a través de un esquema teórico titulado *La Esfera Psicológica* que intenta explicar el proceso de conformación de las representaciones en el nivel individual.

Las representaciones sociales, según esta concepción, se forman a partir de tres dimensiones de lo psicológico: lo conativo (Co), la experiencia práctica del sujeto; lo afectivo (Af), los sentimientos – afectos y lo cognitivo (Cg), el conocimiento.

Explica el autor del modelo que el plano individual de las representaciones, al pasar a un plano colectivo (plano inclinado de la representación gráfica), da lugar a una serie de acciones sociales de los sujetos. Este proceso sucede en las interacciones del individuo con el grupo. En el plano colectivo se da lugar a las prácticas sociales que son fuentes de construcción de identidades.

Ahora bien, estos modelos sirven de base para proponer el siguiente:

MODELO DE REPRESENTACIONES FLUCTUANTES (MRF)

La propuesta es una explicación de las manifestaciones y expresiones simbólicas que las representaciones sociales adquieren en los colectivos sociales. Permite comprender el proceso de construcción de representaciones sociales, como sistemas simbólicos que confieren sentidos a las prácticas y a los colectivos sociales, en contextos sociales que se forman a partir de las relaciones sociales.

De Nelly García se retoma las siguientes ideas:

1. El espacio de estudio de las identidades colectivas es la interacción comunicativa entre individuos, que manifiesta los modos de hacer, sentir y pensar.

2. Estos modos de vida son influidos por tres dimensiones: la conducta individual, el contexto socio-histórico y las relaciones de producción y poder.

Estas tres dimensiones, también son trabajadas en el modelo de Albou, de quién se asume las siguientes reflexiones:

1. En el entramado social se aprecian tres niveles de elaboración de representaciones sociales: en la esfera psicológica, en el plano colectivo (relaciones colectivas) y en el plano generalizado (estructura social o sistema global).
2. Las representaciones sociales se insertan en el contexto, confiriéndole significados a las acciones del hombre.

El modelo que se propone, a continuación, parte de la esfera de Lo Psicológico de Albou, pero interpreta que las representaciones sociales van adquiriendo formas diversas en el juego de las relaciones sociales que son las que dinamizan el proceso.

En la lectura que se ha hecho del modelo de Albou se comprende que la perspectiva es ubicar las representaciones sociales en un contexto social dado. En el modelo que se propone el tejido social no está dado, sino que las relaciones sociales lo van tejiendo, de acuerdo a las manifestaciones de las representaciones sociales.

El modelo de Albou integra representaciones y estructura social, esta última como determinante y marco de explicación. En el modelo propuesto la estructura social no está dada en un orden jerárquico, es decir, la base del entramado no es lo económico y a sus lados los otros planos, no. En la interpretación que se asume las relaciones sociales no tiene siempre la misma condicionante socio-económica; estas supuestas condicionantes son modeladas por las relaciones sociales que tienen diversos dinamizadores y dan formas diversas a los contextos sociales. En su sentido más preciso están indeterminadas.

En el modelo propuesto, las ciencias, como la economía, entre otras, explican las formas que toman las representaciones sociales, que van más allá de los contextos sociales determinados; es decir, las representaciones sociales entretejen Lo Social y no al revés. Son productos, que a su vez, se convierten en procesos del entramado social no determinado.

Al igual que en el modelo de Albou se asume que la producción de representaciones se suceden a partir del sujeto como individuo, lo que él llama la esfera de Lo Psicológico. Ahora bien, Albou explica que las motivaciones surgen en la intersección de los afectos y las experiencias. En el modelo propuesto se considera que las motivaciones —ciertamente— están presentes, en un momento dado, en la conciencia del ser humano y conducen a la acción. Son factores internos, en el nivel de las necesidades, y externas, en el nivel del valor que se confiere a un objeto. Son móviles concientes o inconscientes que se ubican como factor presente en la generación de las relaciones sociales, que se dinamizan a partir de la satisfacción de necesidades, como se abordará más adelante.

Las emociones y las experiencias se considera que dan expresión simbólica a un conjunto de ideas y conceptos que generan usos y costumbres en el ser humano, que al hacerse colectivas se transforman en normas sociales. Sobre esta idea se volverá más adelante.

Otra separación del modelo de Albou, a partir de la esfera psicológica, es en la interpretación que éste da sobre La Ideología como expresión colectiva de las creencias del sujeto. En la propuesta actual, las ideologías se aceptan como discursos simbólicos supra contextuales, y por tanto, no están al nivel de las relaciones colectivas, muy al contrario, dominan o modelan a éstas, y también a otras expresiones del entramado, como se verá más adelante.

En la propuesta se explica que cuando las experiencias de los sujetos han sido determinadas por los afectos, dan lugar a sistemas de preferencias de formas de vida personales que originan hábitos, actitudes, costumbres e inhibiciones como formas racionalizadas de las experiencias vividas. Cuando estas experiencias están reforzadas o asociadas a informaciones recibidas por lenguajes simbólicos, dan lugar a los saberes prácticos y técnicos; y cuando la información es reforzada o relacionada con un componente emocional dan lugar a las creencias, que poseen una carga emotiva y experiencial a la vez: éstas son convicciones aceptadas como verdaderas sin que hayan sido sometidas a verificación o comprobación, expresan la organización del pensamiento en verdades subjetivas.

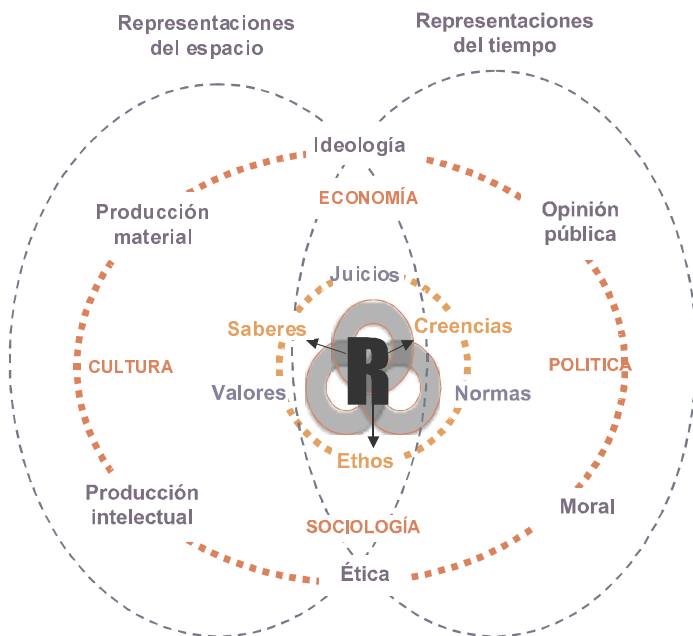
Insertado el individuo en los procesos de socialización (plano colectivo de Albou), da paso a la comprensión de otras formas simbólicas más complejas: cuando estas creencias encuentran un asidero en el saber, sea práctico o técnico, se enrejan en el pensamiento colectivo y dan lugar a los juicios, como expresiones del pensamiento en enunciados de razonamiento que aseveran y concluyen sobre las cosas. Tómese en cuenta que en el modelo de Albou esta intersección daba paso a las ideologías, pero en este caso, se expone que las creencias, como ideas no fundadas en la verificación racional si no en las decisiones subjetivas del sujeto al ser reforzadas con conocimientos ya organizados en razonamientos lógicos, engendran juicios que son aseveraciones aceptadas por los colectivos, pues combinan sus creencias con argumentos razonados, de otras fuentes de origen. Cuando los saberes se desarrollan en el colectivo entrelazadas a los sistemas de preferencias (actitudes, hábitos y costumbres) dan lugar a los valores como formas simbólicas sobre la verdad, la bondad, la justicia, la belleza, lo feo, lo bueno y lo malo, es decir, se combina las preferencias subjetivas con el conocimiento sobre objetos dados, entrelazándose para convertirse en valores colectivos que internamente responden a la suma de preferencias individuales. Y cuando las creencias están entrecruzadas a los *ethos* (preferencias) dan lugar a las normas sociales, que a su vez, se convierten en lógicas racionalizadas de comportamientos sociales: las costumbres aceptadas y preferidas por las mayorías se asumen como normas para el colectivo. No está de más precisar que este diseño no debe ser visto como sesgos de la realidad social, sólo se representan así por razones pedagógicas, por el contrario, debe ser entendido como un entramado dinámico y en permanente movimiento.

Hasta aquí, pueden indicarse las semejanzas y diferencias con el modelo de Albou: básicamente a partir de la distinción de la ideología y de la motivación, se generan una nueva explicación del proceso de articulación de las representaciones sociales en el nivel colectivo.

Ahora bien, en el modelo propuesto (MRF) las relaciones sociales son las que generan formas diversas de tejidos humanos de mayor complejidad, que bien pueden entenderse como formas significantes que engendran acciones sociales en constante transformación. Dichas acciones están movidas por diversas intencionalidades tales como: las relaciones de parentesco, filiación social y sexuales; las relaciones espirituales del hombre con Dios y hombre con la naturaleza; relaciones del hombre con los otros seres, diferentes a su grupo (extranjeros, etnias, religiones, razas, posición social, entre otras); relaciones de poder-contrapoder (dominación-emancipación) y las relaciones de trabajo (relaciones de producción). Estas relaciones revelan motivaciones para la satisfacción de necesidades físicas, materiales (poder y posesión), de filiación, reproducción y espirituales.

Dichas relaciones con otros seres (vivos, muertos y superiores) determinan la producción de conocimientos sistemáticos y socializados (ciencias), tales como: la política, la economía, la cultura y la sociología que explican entre los hombres la complejidad de los modos de relación social que generan.

Movimientos espacio temporales



MODELO DE REPRESENTACIONES FLUCTUANTES (MRF)

En el caso de La Economía, es la expresión simbólica de los modos de producción que se entablan en las relaciones de trabajo, distribución y consumo de bienes materiales y que dan lugar al desarrollo de las fuerzas productivas por el dominio de estos intercambios. Desde La Política se expresan los modos de organización social, dentro del juego de relaciones de poder y contrapoder por el control social. A partir de La Cultura, se revelan los modos de vida de la población en sus relaciones de intercambio con los seres materiales, creados y superiores. Y desde La Sociología se explican las modalidades que adquieren las relaciones sociales interpersonales. Esta interpretación de las ciencias viene del modelo de Albou, pero éste las grafica estructuradas entre sí en un orden jerárquico, que por supuesto responde a una concepción del sistema social. El presente modelo rompe con esta figura y asume que las ciencias son conjuntos de ideas simbolizantes sistematizadas y socializadas.

Hasta aquí puede aceptarse, al igual que en los modelos de Albou y de García, que el proceso de construcción de representaciones se suceden a tres niveles: en el nivel individual, colectivo y social. Este no es un orden progresivo sino dinámico de acción y reacción dado por las relaciones sociales, es decir, a partir de la satisfacción de necesidades y motivaciones diversas.

En el modelo propuesto (MRF) se asume “la totalidad” en una figura elíptica que supone las relaciones sociales que atraviesan y anudan todo el entramado social, adquiriendo diversas expresiones simbólicas en lo social, tales como: la opinión pública, la ideología, la cultura material, el conocimiento intelectual, la ética y la moral, que revelan la organiza-

ción y concreción de las representaciones sociales desprovistas ya de toda intencionalidad primaria y reinsertadas en lo social complejo.

Estas son organizaciones simbólicas que explican y dan sentido a las prácticas y a los acontecimientos sociales. No pueden ser interpretadas como productos autónomos, si no interceptados unos por los otros.

En el caso de la producción material, son representaciones simbólicas materiales que se incorporan a lo social complejo como ritos, emblemas, modas, tecnologías, artesanías, objetos funcionales, de consumo y de control social. La producción intelectual son prácticas sociales discursivas razonadas que se insertan a lo social como documentos audiovisuales en lenguajes codificados o a través de la narración oral, que pretenden poder en evidencia y compartir las visiones del mundo y la resolución de problemas que se le plantean. La Opinión Pública tiene diversas formas de exteriorización en lo social, se entremezcla entre las relaciones simbólicas antes nombradas y declara las creencias, prejuicios y sentimientos desprovistos de razonamientos; hace uso de lenguajes codificados y documentos audiovisuales pero, a diferencia de la producción intelectual, su espacio de producción y socialización es la negación a la evidencia y la argumentación. Suele cambiar con mucha facilidad y rapidez, en función de lo cual su estudio es de gran complejidad y difícil demostración. La Moral es el conjunto de reglas que determinan las obligaciones de convivencia entre las personas y se manifiestan en las acciones y obras del hombre, marcadas por los sistemas de preferencia de lo que es bueno.

La Ideología y La Ética son formas simbólicas que determinan las manifestaciones sociales concretas de las otras expresiones simbólicas. Es decir que la opinión, la moda, la ciencia y la tecnología, entre otras, están atravesadas por estos sistemas representacionales.

En el caso de La Ideología es un discurso persuasivo que se mueve en el campo de los intereses, aspiraciones e ideales de poder y contrapoder del hombre determinados por la lucha de clases. Divide y legitima las divisiones sociales.

La Ética es un discurso prescriptivo que distingue la valoración del bien y del mal, de lo correcto y lo incorrecto y orienta la conducta del hombre hacia su propia humanización, tolerancia y convivencia.

Se expresa así en el MRF que todo el proceso, a su vez, está dinamizado por representaciones complejas del tiempo y del espacio. Los movimientos espacio-temporales serán, también, expresiones explicativas del entramado social en función de factores materiales concretos que están fuera de las posibilidades de reproducción del hombre (El tiempo y el espacio), pero que éste interpreta y le confiere sentidos colectivos que se convierten en fenómenos sociales.

Estos son El Ambiente (espacios físicos que cohabita con otras especies: andes-llanos/ frío-calor/ verano-invierno/ lluvioso-seco) y El Tiempo (día-tarde-noche/ antes-ahora-después) dando paso a elaboraciones (intelectuales y tecnológicas) significantes, tales como: la ecología, la geografía, la demografía, la astronomía, la antropología, la historiografía, entre otras; estas pretenden explicar las relaciones simbolizantes de los hombres frente a estos factores de tiempo y espacio concretos.

APLICACIÓN DEL MRF EN COLECTIVOS AGRÍCOLAS

Los colectivos agrícolas se manifiestan en el conjunto de relaciones sociales de producción que se establecen sobre los suelos para la transformación de los recursos naturales en alimentos de consumo colectivo, que en principio sirven para sustentar la seguridad ali-

mentaria de la sociedad, pero que fundamentalmente se ejecuta como un proceso económico para recibir beneficios concretos que elevan a sus practicantes por encima de otros colectivos sociales. Por tanto, en las bases de estas interacciones simbólicas están los componentes económico y políticos, a partir de los cuales se explica el entramado en cuestión.

Dichas relaciones sociales se afirman en las prácticas de producción agrícolas, que son expresiones simbólicas de procesos venidos de la experiencia cotidiana de los sujetos sociales y de las informaciones técnicas (producción intelectual) y de las aplicaciones de tecnologías (producción material).

Las experiencias cotidianas y las informaciones técnicas están soportadas por valores, normas y juicios sociales que surgen de la integración de los saberes prácticos y técnicos, de las creencias y los preferencias colectivas engendradas en las experiencias individuales de los sujetos. Así se encuentra, como ejemplo, que el conocimiento asumido por los productores sobre el proceso de aplicación de herbicidas se estructura en las prácticas de cotidianas, donde se observa su efectividad, que se refuerzan con las informaciones circulantes al respecto, lo que da lugar a la valoración y juicios sobre ciertas aplicaciones con respecto a otras, y que establece normas indiscutibles de aplicación. Lo más difícil de cambiar entre los productores agrícolas son las prácticas que ellos constatan en el día a día por la simple observación e interpretación de los hechos, pero, a la vez, están fuentes de producción de representaciones sociales es el camino seguro para vehicular cambios de prácticas.

Estas expresiones prácticas se recrean en: las formas simbólicas ideológicas, que ponen en evidencia las luchas de clase por el poder sobre los suelos para la obtención de beneficios económicos y sociales; en la opinión pública, que expresa diversas creencias y valoraciones de las relaciones sociales como las productivas, familiares (rol de lo masculino y lo femenino) y espirituales (creencias religiosas y metafísicas sobre la tierra y la convivencia con los seres naturales y espirituales); en la producción intelectual, que se evidencia en los documentos audiovisuales que circulan en la sociedad y contienen prácticas discursivas concretas que promueven y respaldan formas simbólicas de racionalización de las prácticas, de la organización agrícola y de la valoración de la actividad de campo; y en la moral, como conjunto de valores y principios, venidos por las instituciones como la Iglesia, la Familia, la Escuela y el Estado para establecer unas normas de convivencia y distinción entre lo que es bueno y lo que es malo en las sociedades rurales.

La dinámica de los colectivos agrícolas en la cotidianidad aparece enlazada entre modos de producción, modos de vida y de organización social para la satisfacción de necesidades tales como: físicas, parentesco, reproducción, espirituales y de filiación social.

Las identidades de los colectivos agrícolas, así entendidas, se movilizan entre acciones concretas de producción, ritos, aplicación de tecnologías, creaciones estéticas y prácticas discursivas con características propias que confieren sentidos a la organización espacial, al uso del tiempo y a las convivencia social, en base a las relaciones productivas que los determinan.

Una forma, entre otras, de hacer seguimiento a las representaciones simbólicas es por medio de las prácticas discursivas de los sujetos agrícolas. Estos discursos se organizan en función del alter-ego y contienen las fuentes de producción y reinención de representaciones sociales. Pueden ser estudiadas por medio del discurso oral, provocado en espacio de comunicación, y también, en los documentos audiovisuales que circulan entre estos colectivos sociales. Son formas concretas de lenguajes codificados que revelan el entramado social donde los colectivos sociales están inmersos.

El análisis del discurso no será tratado, desde esta perspectiva fenomenológica, como apariciones frecuentes de evidencias en códigos simbólicos objetivos sino que se buscará descifrar la presencia de cada uno de las expresiones simbólicas en el tejido social. Es decir, no se trata de expresar cuantitativamente la presencia de tales fuentes de producción de representaciones, por ejemplo si aparece con mayor frecuencia el discurso ideológico ante el ético, sino de decodificar la presencia de estos discursos circulantes y de interpretar sus contenidos imbricados en lo social complejo.

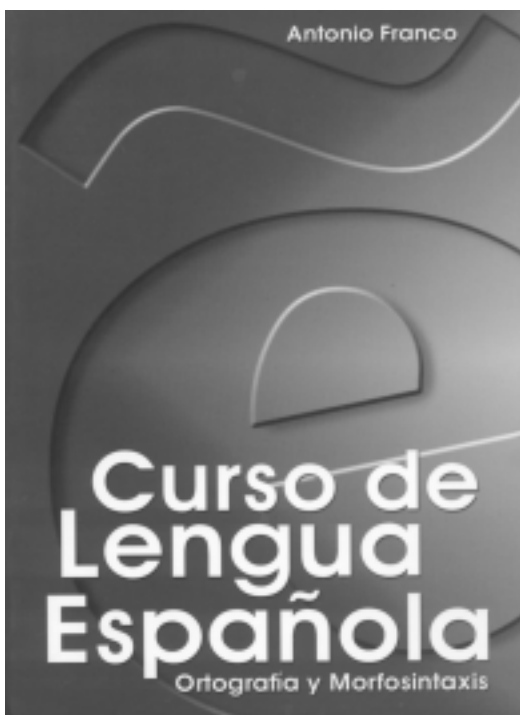
¿Qué contenidos aparecen vehiculados en estas expresiones y con qué otras se relacionan, porque las lógicas de asociación y anclaje de las representaciones sociales son diversas y originales entre los sujetos sociales?

Otras estrategias efectivas de comprender dichas manifestaciones simbólicas son a partir de las prácticas sociales y las organizaciones sociales, porque están determinadas por formas simbólicas que le dan sentidos y dinamismos concretos.

En el caso de la organización de las relaciones de producción a través de asociaciones civiles de productores agrícolas, declaran una racionalización del trabajo productivo y una valoración del trabajo cooperativo para el beneficio colectivo. Esta expresión está sustentada en principios éticos para el bien común y, a su vez, son reinventoras de discursos ideológicos que se devuelven a la sociedad para la lucha de clases, en función del poder económico y político, y del lugar social que ocupen los sujetos en el juego de negociaciones de poder y contrapoder. Visto así, las asociaciones de productores serán expresiones sociales del bien colectivo, pero detrás se respaldan intereses de grupos en la lucha por el poder y el control socio-económico.

REFLEXIONES CENTRALES DEL MRF

- Las identidades colectivas son manifestaciones concretas del universo representacional de los sujetos sociales, que se suceden en contextos sociales y materiales concretos y frente a otros sujetos.
- La interpretación y comprensión de las identidades colectivas son representaciones de los sujetos sociales, en el escenario de la interacción comunicativa.
- El abordaje y caracterización de los colectivos implica un reconocimiento de la realidad simbólica que construyen los sujetos sociales en los sistemas sociales.
- Los colectivos agrícolas se manifiestan en las relaciones sociales que se desarrollan sobre la producción de los suelos. Estos colectivos pueden ser comprendidos como organizaciones sociales para la seguridad alimentaria de una sociedad y, a la vez, como formas de organización social para el beneficio y satisfacción de intereses económicos de grupos sociales concretos. En función de lo cual, se mueven entre los entramados de expresiones simbólicas de la economía (modos de producción) y la política (modos de organización).



Antonio Franco:
Curso de Lengua Española. Ortografía y morfosintaxis.
1ª ed. Gráfica Polaris, Maracaibo. 2002, 468 pp.

Este Curso de Lengua Española está dirigido especialmente a los estudiantes de Comunicación Social. Pretende que el usuario de la lengua logre la comunicación lingüística ideal mediante la adquisición de la adecuada competencia; es decir, el saber lingüístico, el conocimiento del sistema de la lengua y el uso que debe hacerse de ella en la comunicación, en un medio determinado o contexto y situación concreta.

El contenido del texto está estructurado en dos partes fundamentales: ortografía y morfosintaxis. La primera parte presenta los diversos niveles ortográficos con la finalidad de insistir en la importancia del uso correcto del código escrito de la lengua. La segunda parte (morfosintaxis) proporciona la información esencial sobre las categorías y funciones gramaticales y el análisis de enunciados tomados de los medios masivos de comunicación.

Uno de los planteamientos novedosos que presenta el texto es la aplicación del módulo actancial a la enseñanza de la lengua (producción lingüística, análisis, procedimiento para evitar muletillas). El módulo actancial determina la estructura sintáctica y semántica de la oración gramatical y facilita al comunicador social el acceso al estilo periodístico y al ideal lingüístico-comunicacional. Al presentar diversos niveles del lenguaje en la comunicación, nos ayuda a entender que si alguien tiene alguna cosa que decir (nivel conceptual) y no la dice con el lenguaje con que debe ser dicha (nivel lingüístico), de alguna manera no la dice o la dice mal (nivel discursivo).

A vontade e as paixões quânticas

Will and Quantifiable Passions

Roberto LEON PONCZET

Prof. Adj. IV, I. Física U.F.Ba (ponczek@uol.com.br)

RESUMEN

Este artículo pretende ser una reflexión sobre el concepto de voluntad a la luz de la física clásica, en la que los objetos son claramente distintos y separados del sujeto de acuerdo a la teoría cuántica, donde esta distinción no es tan clara. La voluntad es definida como una fuerza generadora de una representación del mundo a la que se opone la realidad. De este choque, resultan las pasiones. Revisamos dos casos con el objetivo de aliviarnos de los incómodos pensamientos –algunos inevitables, que sobre este tema nos impregnan el alma. **Palabras clave:** Voluntad, pasiones, física clásica, mundo.

ABSTRACT

This paper attempts to reflect on the concept of will based on classical physics, in which objects are clearly distinct and separate from subjects according to quantifiable theory in which, in turn, this distinction is not quite so clear. Will is defined as the generative force for the representation of the world to which reality is opposed. From this contradiction, passions result. We review two cases of objects to alleviate ourselves of these unnerving thoughts- some of which are inevitable, since this theme impregnates our soul. **Key words:** Will, passion, classical physics, world.

“A probabilidade de algo acontecer está na razão inversa do quanto é desejada”.

(17ª lei de Murphy)

VONTADE E REPRESENTAÇÃO

O Mundo como representação é potencialmente distinto do mundo objetivo e, segundo Schopenhauer, não se pode negar a existência deste último¹. Nesta eterna distinção entre o que *quero-que-seja* e o que *é*, revela-se intuitivamente tanto a minha existência quanto a dos objetos. Enquanto houver vontade, o mundo representado será distinto do mundo objetivo sendo esta distinção a evidência de uma existência de um mundo independente da representação consciente². Para o filósofo alemão, a vontade é a última camada da realidade, não estando limitada pelas categorias de entendimento como o espaço-tempo ou a causalidade; pois é uma realidade-em-si, isto é numênica. As duas citações abaixo caracterizam bem as idéias do filósofo:

A vontade do homem não é outra senão o seu eu propriamente dito, o verdadeiro núcleo de seu ser: é ela também que constitui o próprio fundo de sua consciência, como uma espécie de substractum imutável e sempre presente, do qual não consegue libertar-se para proceder de forma distinta. dado que ele próprio *é como quer e quer como é*³.

Os objetos de que tomamos conhecimento externamente são a própria matéria e ocasião (anlass) de todos os movimentos e atos da vontade(...) porque ninguém pode por em dúvida que a nossa vontade tenha por objeto algo de exterior, para o qual está voltada, em redor do qual gravita e do qual é impulsionada para uma determinação qualquer. Subtraído dessa influência, o homem não conservaria mais senão uma vontade completamente isolada do mundo exterior, ficando como que emparedado no sombrio interior da consciência individual⁴.

A vontade, pois está associada a objetos externos ao quais visa modificar: o pintor muda as cores de suas telas, o escultor dá formas à pedra bruta e o trabalhador desloca seus objetos de trabalho. Segundo o filósofo alemão, com o respaldo de Leibniz e Espinosa, a vontade não é contingente ou absolutamente livre pois se dentro de certos limites físicos e sociais *posso fazer o que quero* será que *posso querer o que quero*? Quer-se livremente as coisas ou o mundo dos objetos determina de alguma maneira a vontade? A vontade é assim apenas a ponta possível e visível de um grande *iceberg* que é o desejo. Este sim é livre o suficiente para desejar coisas opostas mas, no entanto, ao contrário deste, a vontade é deter-

1 Schopenhauer, A: *Le Monde comme Volonté e comme Representation*. Ed.Presses Universitaires de France, Paris, 1966.

2 HesSen, J: *Teoria do Conhecimento*, Trad. A. Correia, Armênio Amado Editor, Coimbra.

3 Schopenhauer, A: *O Livro arbitrio*. Über den willen in der natur, p. 55, trad. L. Oliveira, Ediouro, R.J, 1970.

4 *Ibid.*, p. 41.

minada e consuma-se produzindo as ações que o corpo faz sobre os demais objetos que o cercam, gerando assim uma representação do mundo, que é um conjunto de idéias que a mente tem de seu próprio corpo atuante:

Pode-se efetivamente desejar duas coisas opostas mas não se pode querer senão uma: e por qual das duas a vontade se decidiu, é precisamente o que a consciência adverte somente a posteriori depois do ato realizado. Todavia, relativamente à necessidade racional em virtude da qual, de dois desejos opostos é um e não outro que passa ao estado de volição e de ato, a consciência não pode facultar esclarecimentos precisos(...) ⁵

A diferença entre a representação gerada a partir das disposições de meu corpo atuante e uma realidade resistente e inacessível à vontade é também a causa das paixões, por nós definidas como difusos pensamentos tais como o medo, a tristeza e a ira, que decorrem porque percebemos um mundo de objetos que resiste à vontade e sabemos que jamais lhe poderá ser submisso. Nos cabe assim perguntar: se só existisse um mundo subjetivo e interno porque motivo o construiríamos de modo a rebelar-se contra a nossa própria vontade? Se nada existisse que nos é externo porque o mundo nos causa dor, sofrimento e as paixões da alma?

Vejam algumas dessas incômodas e inevitáveis paixões. O medo e as paixões semelhantes como temor, receio, apreensão ou angústia ⁶, é a paixão que antecede à ação e instala-se com possibilidade do erro ou de alguma outra forma de não satisfação da vontade. A ira e emoções semelhantes tais como raiva, ódio, indignação, irritação etc., sucede-se imediatamente após uma ação frustrada na qual o objeto de nossa vontade não foi modificado da forma desejada e a tristeza, e paixões semelhantes tais como depressão, desânimo, melancolia, instala-se geralmente após esgotada a raiva. Na insubmissão do mundo à nossa vontade, desenvolvem-se as paixões e com estas manifesta-se a existência de um sujeito e de um objeto claramente distintos. Existir é pois querer algo *distinto do que já é*, é querer a mudança, o movimento e a mudança do próprio movimento.

A VONTADE DETERMINÍSTICA

As leis de Newton são as representações matemáticas mais precisas da dualidade entre o mundo da volição e o real. A lei de inércia enuncia que um objeto permanecerá indefinidamente em seu estado inercial a não ser que uma força o tire deste estado. O sujeito é então obrigado a agir sobre o objeto que deseja modificar e quanto maior for a vontade de mudança maior terá de ser a ação. Não poderá porem realizar nenhuma mudança impunemente pois que o objeto modificado responderá com uma reação igual e contrária sobre o sujeito. A vontade da ação é a sua causa ⁷: não há ação e por conseguinte mudança sem uma vontade clara do sujeito ativo. Por outro lado, *a reação do objeto sobre o sujeito é uma manifes-*

5 *Ibidem*.

6 O sentido de angustia acima definido não é muito distinto daquele descrito por Kierkegaard em seu famoso livro *O Conceito de Angustia* (Trad. J.L. Lopes, 2ª ed., editora Presença, Portugal.), no qual o filósofo dinamarquês defini-a como sendo o sentimento experimentado antes da opção entre o bem e o mal, ou entre a virtude e o pecado. Kierkegaard descreve como o pecado capital levou Adão a sentir a angustia primordial. No âmbito deste artigo a angústia aproxima-se de um sentimento semelhante ao medo que antecede à escolha e a consumação de um fato que é objeto de nossa vontade.

7 Spinoza (*Ética*. ref. 15), ao contrário de Schopenhauer, não considera a vontade como a causa da ação mas tão-somente um pensamento que persiste sobrepondo-se aos demais sendo-lhe assim correspondente.

tação inequívoca da realidade do primeiro independente do pensamento do segundo. Portanto, poderíamos acrescentar que se o objeto reage, existe na medida desta reação e o sujeito, por sua vez, também reage à reação do objeto. Se um objeto é totalmente indiferente, ao sujeito, ou seja, não é objeto de sua vontade, tampouco de seu pensamento ou de seus sentidos, ele não existirá até que satisfaça alguma das condições anteriores.

Às vezes, a volição vai de encontro até às leis da natureza. Quem não gostaria de abolir, por exemplo, a lei da entropia crescente e por conseguinte a degradação da ordem? Será isto uma clara caracterização de um dualismo entre o “*eu que quero*” e o “*objeto que reage*”? O dualismo e as paixões decorrentes, no entanto, são muito mais evidentes no mundo macroscópico constituído por objetos claramente separados no tempo e no espaço. O corpo do sujeito está separado do mundo que o cerca e o universo de objetos enumeráveis conecta-se com aquele unicamente por ações e reações de domínio local e causal. De fato, a causa eficiente é a expressão da separabilidade das coisas no espaço-tempo⁸. Sobre elas *quer-se* atuar de fora. A elas *quer-se* modificar, sendo por elas modificado. As paixões resultantes da vontade eternamente não saciada é assim a consequência de estar-se apartado do restante do mundo.

A VONTADE QUÂNTICA

Na mecânica quântica, observador e objeto estão inextricavelmente ligados através do ato de observação de tal sorte que, não só o objeto impregna a consciência com seus rastros fenomênicos, como o pensamento idéia seu objeto de uma maneira tal que não pode-se mais separá-lo ou retirá-lo do mundo material como um *ser* autônomo e independe da consciência pois ele se revela como fenômeno, *acrescido* da ação de observação⁹. Nem a intuição volitiva, fonte clara para a vivência do real, poderá mais separar o que é próprio da essência do que foi à ela acrescida. Um elétron é mais que um conceito lógico que deixa rastros na consciência: ele é também a própria experiência de observação. Pois ao montarmos experimentos para detectar uma partícula qualquer estamos impregnando o espaço físico com idéias, métodos e com nossa vontade que precedem todas ao ato de detecção. Tudo já está afetado pela consciência que, por sua vez, está impregnada com os conceitos com a qual entende-se o mundo real. É esclarecedor o que nos diz W. Heisenberg, um dos criadores da mecânica quântica além do descobridor do princípio de incerteza:

A noção da realidade objetiva das partículas elementares se dissolveu de forma muito significativa, não numa nova noção de realidade, obscura ou ainda não compreendida, porém na transparente claridade de uma matemática que descreve, menos o comportamento das partículas elementares, que do nosso conhecimento acerca do referido comportamento. Nos vemos obrigados a considerar como único objeto da ciência o nosso próprio conhecimento daquelas partículas (...) As vulgares divisões do universo em sujeito e objeto, mundo interior e mundo exte-

8 Ferrater Mora, J: *Dicionário de Filosofia*. Verbete causa, Trad. A. Cabral e R. L. Ferreira, ed. Martins Fontes, S. Paulo, 1998.

9 O conceito de ação em Física tem as dimensões da constante de Planck que representa um quantum indivisível de ação que é trocado em números inteiros com o observador. (para um aprofundamento dessa questão sugerimos a leitura de Bohm, D: *A Totalidade e a ordem implicada*. Editora Cultrix, Trad. Silva M. C., S. Paulo, 1980.

rior, corpo e alma não servem para mais nada a não ser suscitar equívocos (...) Na ciência, o objeto da investigação não é mais a natureza em si mas a natureza submetida às interrogação dos homens (...) na mecânica quântica era necessário encontrar fórmulas matemáticas que expressassem, não a natureza mas sim o seu conhecimento (...) A incidência do método modifica o seu objeto e o transforma até o ponto em que o método não pode mais distinguir-se do objeto¹⁰.

O ato pelo qual o sujeito conhece seu objeto é uma intervenção tão intensa que aquele não pode distinguir mais a realidade daquilo que é o fruto de seu conhecimento desta realidade.

Deseja-se assim detectar uma realidade que só ganha uma existência concreta quando afetada pela observação que por sua vez está condicionada à volição Assim é impossível saber onde termina o mundo da matéria e começa o da consciência pensante e da vontade. As fronteiras entre pensamento, vontade e matéria são revogadas. O dualismo (sujeito X objeto ou mundo ideal X mundo real) deve ser deixado de lado pois não se pode mais estabelecer uma nítida diferença substancial, estabelecida por Descartes, entre *res cogitans* e *res extensa*.

Ao abandonar o dualismo temos, no entanto, que adotar necessariamente outras alternativas mutuamente excludentes: o materialismo, no qual tudo é matéria, inclusive o pensamento; um monismo idealista para o qual a verdade é tão-somente coerência interna de nossas crenças ou finalmente um monismo panteísta no qual pensamento, a matéria, são atributos de um mesma substancia e portanto sujeito, objeto e toda a natureza também o são.

A primeira delas é um materialismo objetivo no qual a consciência não passa de um epifenômeno da matéria, isto é, o mais refinado de seus estados, sendo assim o conhecimento, uma relação causal entre sistemas materiais: um objeto real espalha agentes causais (radiações eletromagnéticas, sons etc.) que são captados pelos nossos sentidos, estes também vistos como aparatos da sensibilidade que os enviam, através do sistema nervoso ao cérebro onde se completa o processo de conhecimento através de um complexo sistema de ligações neuronais. Este realismo radical que parece ser cômodo para o cientista, tem, no entanto, limitações. A primeira delas é que sujeito e objeto, como entidades materiais ficam apartados no espaço-tempo influenciando-se causalmente. Vários fenômenos quânticos, entretanto, não podem ser explicados através da localidade causal. O teorema de Bell e as experiências de Aspect¹¹ parecem indicar uma “consciência” que as partes tem de relacionar-se com o todo ou melhor que o todo é formalmente indivisível pois que no reino do microcosmos os quanta de um sistema composto não podem ser espacialmente divididos em partes constitutivas. Se uma das partes interage com o sujeito, a outra imediatamente também interage pois que jamais foram formalmente separadas do todo original. É como se

10 Heisenberg, G W: *Física y Filosofía*, Buenos Aires, Ed. La Isla, 1959.

11 A experiência de Aspect consiste em observar feixes de luz, provenientes de uma mesma fonte, de dois pontos distintos usando lentes polarizadas. Estas filtram apenas a luz cujo plano do campo eletromagnético coincide com seu eixo de polarização. Assim a luz que atravessa a lente terá uma polarização coincidente com o plano desta. Se um dos observadores girar o plano de sua lente passará a ver luz polarizada com o novo eixo e o que não o fez, nada verá a não ser que gire também a sua lente! (para uma discussão exhaustiva sobre correlações à distância sugerimos a leitura de D. Bohm (1980).

dois pescadores combinassem de usar anzóis grandes para pescar apenas peixes grandes e de repente, sem avisar, um deles troca o seu anzol colocando um menor, passando a pescar peixes pequenos. Imediatamente o outro que nada fez, e que vinha pescando peixes grandes, deixa de pescar qualquer coisa, parecendo que todos os peixes do oceano passaram a ser pequenos. O materialismo puro não pode dar conta destes fenômenos.

Para o monismo idealista, o universo é inacessível e se restringe à representação que dele fazemos sendo a verdade de uma proposição considerada como mera coerência desta em relação ao nosso sistema de crenças. A objeção maior a esta teoria reside no fato de que sistemas de crenças distintas podem implicar em proposições contraditórias entre si, bem como, uma mesma proposição ou crença ser compatível com distintos sistemas de crenças, contraditórios entre si¹².

Finalmente chegamos à opção panteísta de Spinoza que me parece a mais adequada solução metafísica para a essência do problema do conhecimento a luz do indeterminismo do microcosmos. Ela funde sujeito e objeto na substância universal que a todos engloba eliminando o dualismo entre res extensa e res cogitans da seguinte forma: *Ordo e conexio idearum idem est ac ordo et conexio rerum*. (“A ordem e a conexão das idéias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”, EII prop. VII)¹³. À verdade assim de uma proposição impõem-se, ao mesmo tempo, coerência com outra proposição, bem como, correspondência destas com os “estados de mundo” a que se reportam. Obedecendo a seguinte regra: se I; é uma idéia acerca de um estado de mundo E e I* é uma idéia acerca de E* então se o estado E causa E* então I implica em I*.

Resumidamente: se $E \rightarrow E^*$ então $I \supset I^*$ ¹⁴.

Adentra-se assim num labirinto construído simultaneamente com matéria e pensamento que refletem uma substância única, infinita e causa de si, como múltiplas imagens geradas por espelhos perpendiculares. As imagens (idéias e objetos) “movimentam-se” em planos distintos e parecem ser independentes mas são tão – somente reflexos dessa mesma substância. No plano material, os objetos se causam (ou não), uns aos outros e concomitantemente no plano das idéias estas se deduzem (ou não) uma das outras. A coerência entre estas é assim uma consequência da correspondência que têm com os objetos ou estados de mundo. As proposições ou crenças não são verdadeiras porque coerentes mas sim coerentes porque verdadeiras. Os domínios da matéria e do pensamento, embora distintos, não podem mais ser separados em entidades autônomas pois são apenas atributos de uma mesma essência: pensar é refletir algo material que obedece a leis análogas às da razão e da vontade. De fato, as limitações do conhecimento que impedem a apreensão do ser dos sistemas microscópicos, permitem apenas que se conheça a nossa própria intervenção no processo. Vemos em cada objeto a própria imagem refletida da consciência cognoscente e esta, por sua vez, também o reflete. Segundo o monismo panteísta de Spinoza, à esta limitação deverá corresponder limitações no próprio sistema de pensamento lógico-axiomático. O *Ordo e conexio idearum* spinozista soa portanto como uma premonição em relação aos teoremas

12 Costa, A. P: “Notas sobre a teoria coerentista da verdade”, in. <http://www.filosofia.pro.br/textos/d-d.htm>.

13 Espinosa, B (1979): *Ética*. Trad. J de Carvalho, coleção Os Pensadores, 2ª ed., Abril Cultural, S.P. Chaui, M, A: “Nervura do real, Imanência e Liberdade”, in: *Espinosa*, vol. 1, ed. Companhia das Letras, S. Paulo, 1999.

14 No excelente artigo de Costa A.P. (Web side, loc. cit.) o leitor poderá comparar as diversas teorias da verdade com exaustivos exemplos e contra-exemplos e objeções e contra-objeções.

da incompletude e inconsistência de Göddel¹⁵. Estes, que exprimem limitações cognitivas do pensamento lógico, parecem ser a imagem refletida do princípio da incerteza¹⁶ que exprime, por sua vez, as limitações do conhecimento empírico.

Assim, a separabilidade entre a idéia do objeto e o próprio objeto, entre a vontade e a coisa desejada, entre a vontade de ser e o ser, geratriz de paixões e frustração permanentes é algo inessencial porque são uma ilusão do universo determinístico do (kg, metro, segundo). Neste sim, a possibilidade de modificar os objetos através de forças que atuam newtoniana e deterministicamente segundo a vontade é a causa das paixões. O determinismo que permite atuar ponto a ponto em um objeto até moldá-lo à vontade é a causa também da frustração de vê-la contrariada. No mundo macroscópico, os objetos ocupam posições definidas no espaço-tempo e a vontade de ação se manifesta de dentro para fora, como o voluntarismo dos deuses que criam o mundo do caos inicial, separando coisas inomináveis até que as transformam em coisas nomináveis e enumeráveis, como é descrito nos mitos cosmogônicos primordiais. O homem é um pequeno deus determinista e as leis da mecânica permitem que assim se sinta. Mas este pequeno e infeliz deus do universo expresso em (kg, metro, segundo) vê seu desejo determinista duplamente frustrado pelas incertezas do mundo microscópico, bem como, pelo inexorável avanço da entropia e da flecha do tempo. À vontade de ver um mundo ordenado contrapõe-se a realidade quântica e entrópica que conduz o tempo a estados cada vez mais caóticos e misturados. As paixões decorrem também de uma fuga eterna e inútil do caos e da morte térmica.

Na mecânica quântica e no mundo microscópico, como consequência da incerteza com os quais são os objetos localizáveis, joga-se numa loteria de possibilidades eventuais, os chamados acasos¹⁷. Um acontecimento é sorteado dentre uma gama imensa de outras possibilidades. Um dado *antes* de ser lançado ao espaço é potencialmente as suas 6 faces simultaneamente. Só depois é revelada a única face possível enquanto consumação de seu movimento. Cada sorteio corresponde a um colapso da função de onda. Da mesma forma, um objeto é descrito por uma função de onda, cuja interpretação probabilística lhe confere apenas possibilidades de ser encontrado em uma certa posição, o que dilui a sua existência no espaço, transformando-o numa nuvem probabilística e lhe conferindo uma *potentia* (no sentido aristotélico, uma potencialidade latente de existência ainda não consumada) de múltiplas e entrelaçadas possibilidades existenciais simultâneas em pontos distintos do es-

15 O matemático checo Kurt Göddel prova em 1931 em seus famosos teoremas que além de ser impossível demonstrar a veracidade ou falsidade de todas as proposições lógicas, a própria consistência de uma teoria jamais poderá ser demonstrada. Poderia-se assim resumir os teoremas de Göddel: se uma teoria é consistente (e jamais pode-se ter certeza disto) ela é necessariamente incompleta. Para uma interessante leitura acerca dos teoremas de Göddel, sugiro Singh: *O Último Teorema de Fermat*. Trad. J. L. Calife, ed. Record, R. Janeiro, 1997.

16 O princípio da incerteza, devido a Heisenberg, limita o conhecimento simultâneo da posição e da velocidade de um corpo. Portanto, se soubermos onde o corpo está não poderemos saber com precisão para onde se deslocará e reciprocamente se soubermos para onde se desloca o corpo não podemos precisar onde se encontra. Um corpo com posição bem definida se comporta como uma partícula enquanto que um corpo com velocidade mais bem definida tem um comportamento semelhante à uma onda. Para aprofundamento acerca do princípio da incerteza, sugiro novamente as leituras de D. Bohme A. Moles, *Op.cit.* além de Bohr, N: *Física Atômica e conhecimento humano*. Trad. V. Ribeiro, R.J, Contraponto, 1980.

17 O acaso define-se como qualquer evento cuja probabilidade de ocorrência seja menor do que 1. Como qualquer evento cara-e-coroa ou jogo de dados. (ver p.e. A. Moles, *Op.cit.*)

paço-tempo¹⁸. Medir ou detectar, um determinado valor de alguma das grandezas que descreve um objeto no espaço, é atualizar algo existente apenas em *potentia*, converte-lo em ato, tornando-o existente, assim como sortear uma carta de um vasto baralho é torná-la real frente a todas as outras que jazem inertes e não reveladas na mesa de jogo. Numa loteria, sabe-se de antemão que as possibilidades de ganhar são reduzidas e as paixões anteriores ao sorteio, bem como a frustração posterior são proporcionais à chance de sucesso. No universo quântico, todos os eventos, mesmo os mais prosaicos como um elétron aparecer em certo lugar, são apenas possibilidades tornando a angustia diluída entre elas. O cassino quântico entrelaça no plano da *potentia* não só todos os elétrons mas todas as coisas do universo, antes de revelar-se-nos enquanto existência concretizadas em sorteio. “Deus não joga dados”, dizia Einstein¹⁹ inspirado em Spinoza, mas nós seres (modos) finitos e limitados, sim, pois não temos do mundo mais que um conhecimento parcial. O mundo se nos apresenta assim como uma onipresente rede de possibilidades sendo o acaso, o asilo de nossa ignorância. Prováveis, pois, são todos os estados mas só um, de cada vez, revelar-se-á aos nossos sentidos, como existência real. O objeto distribui seu ser no espaço mas só é existente, a cada colapso de onda, em um único estado dinâmico. A vontade de atuar sobre o objeto e a representação que dele faz a consciência são agora reduzidas à possibilidades pois só fragmentos existenciais do objeto poderão manifestar-se ao sujeito. Se algo não se consuma no plano real, apenas uma fração de vontade se frustra e com ela somente uma fração das paixões nos impregnará a alma. Querer a mudança ou transformação de um objeto é fazê-lo transitar por seus estados dinâmicos prováveis e não depende mais de uma ação preestabelecida e calculada a priori. No microcosmos quântico, não poderemos impor trajetórias claras e distintas aos corpos materiais mas tão somente induzir-lhes possibilidades de trajetórias que em média são descritas pela função de onda.

Imaginemos uma partida de futebol quântica: os jogadores jamais poderão saber para onde chutaram a bola. O gol pode ser tão provável quanto a bola entrar em órbita. A diferença porém é que nós, os torcedores, torcendo quanticamente, não mais nos frustraríamos com esta última possibilidade.

18 Heisenberg, W (1959), considera que a mecânica quântica resgata o conceito aristotélico de *potentia* em oposição ao conceito de ato.

19 Calaprice, A: *Assim Falou Einstein*. Citações de Albert Einstein compiladas, ed. Civilização Brasileira, R.J., 1998.

Hugo Chávez: construcción hegemónica del poder y desplazamiento de los actores tradicionales en Venezuela (1998-2000)*

Hugo Chávez: A Hegemonic Construction of Power and the Displacement of Traditional Political Actors in Venezuela (1998-2000)

Juan E. ROMERO

*Laboratorio de Investigación Transdisciplinaria del Espacio Público (LITEP).
Universidad del Zulia (LUZ). Maracaibo - Venezuela*

RESUMEN

Desde la llegada al poder de Hugo Chávez, en las elecciones de 1998, comenzó la configuración de unas nuevas relaciones de poder en el sistema político venezolano (SPV). Estas relaciones estaban determinadas por la naturaleza de los actores políticos que accedieron al poder, el funcionamiento institucional implementado a partir de la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente (ANC), la formulación de una nueva Carta Magna y la implementación de un Régimen de Transición del poder Público. Chávez, a través de estructuras políticas como el Movimiento Quinta República (MVR) y los partidos agrupados en torno al Polo Patriótico (PP) ejecutaron un proceso que los llevo a construir una hegemonía dentro del sistema político que tiene como base la Constitución de 1999, relegando a las organizaciones políticas tradicionales.

Palabras clave: Hegemonía, poder, democracia, Venezuela.

ABSTRACT

Beginning with Hugo's Chávez' rise to power in the elections of 1998, the configuration of new power relationships in the Venezuelan political system (SPV) began. These relationships were determined by the nature of the political actors that consented to this power, the institutional operation implemented through the convocation of a Constituent National Assembly (ANC), the formulation of a new Constitution and the implementation of a regime of transition in public power. Chávez, through political structures such as the Fifth Republic Movement (MVR) and the parties grouped around the Patriotic Pole (PP), executed a process that permitted them to build hegemony within the political system based on the 1999 Constitution, displacing traditional political organizations.

Key words: Hegemony, power, democracy, Venezuela.

* El presente artículo es parte de una investigación en curso denominada *Espacio Público, participación y militarismo (1998-2001)* financiada por el CONDES y adscrita al Laboratorio de Investigación Transdisciplinaria del Espacio Público (LITEP) de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de La Universidad del Zulia.

1. EL PROCESO POLÍTICO ANTES DE LA INSTALACIÓN DE LA CONSTITUYENTE (1999)

La convocatoria al Proceso Constituyente, fue la propuesta esencial desarrollada por Hugo Chávez en la primera etapa de su Gobierno (1998-1999). Esto significó una conflictividad política que se desarrolló desde el mismo momento cuando resultó electo en diciembre de 1998, y que se tradujo en la conformación de diversas y encontradas matrices de opinión en torno a este proceso y a los actores que debían conducirlo¹.

Se esperaba, que con la Constituyente se produjera un clima de explosión política, derivado del enfrentamiento entre los factores que propendían a ocupar –Chávez y el MVR– y aquellos que venían ocupando el poder –AD y COPEI, entre otros– no obstante, será una decisión de la antigua Corte Suprema de Justicia (CSJ) en manos del magistrado zuliano y exrector de La Universidad del Zulia, Humberto La Roche, la que evitará el estallido de un conflicto social de gran magnitud en la sociedad venezolana. La decisión del Magistrado La Roche dada a conocer en Enero de 1999, expresó el piso jurídico del proceso constituyente que se desarrollaría durante todo el año, más aún cuando estaban planteadas dudas acerca de cuál sería el mecanismo legal adecuado para adelantar este proceso. La decisión basada en una petición surgida de la Junta Directiva de la Fundación para los Derechos Humanos (FUNDAHUMANOS) encabezada por Raúl Pinto, Enrique Ochoa Antich y Viviana Castro, el 16 de diciembre de 1998, es decir, apenas diez (10) días después de la oficialización del triunfo de Hugo Chávez, hacían la solicitud de interpretación acerca del procedimiento legal en torno a la Constituyente. Esta discusión puede definirse en dos planteamientos: uno, el del presidente Hugo Chávez que indicaba la posibilidad y el derecho del Ejecutivo Nacional de convocar un Referéndum mediante decreto, basándose en el Artículo 181 de la Ley Orgánica del Sufragio y Participación Política (LOSPP) y teniendo en consideración el Artículo 4 de la Constitución Nacional de 1961, que señalaba el hecho que la soberanía reside en el Pueblo; y dos, la de aquellos que oponiéndose a la opción uno sustentada por Hugo Chávez, sostenían que era necesaria una reforma Constitucional que permitiera la convocatoria a un referéndum, pues de lo contrario se estaría incurriendo en una violación del Estado de derecho. Los directivos de FUNDAHUMANOS lo señalarían en su recurso:

Existen dos posiciones en cuanto a la forma como deba convocarse la Asamblea Constituyente: Una Primera, propuesta por el Presidente Electo (la cual ha sido señalada ya anteriormente), quien considera que basta la convocatoria del referendo previsto en el **artículo 181** de la LOSPP, para convocar la Asamblea Constituyente, sobre la base del principio de soberanía contenido en el artículo 4 de la Constitución de la República que reconoce al pueblo como constituyente primario, y; una segunda que considera que el soberano también tiene a su vez una normativa prevista en la Constitución Nacional, que debe respetar para producir un referendo, en razón de que el artículo 4 de la Constitución de la República refiere su soberanía a los poderes constituidos, y que por lo tanto hace falta una reforma

1 Pueden consultarse al respecto los trabajos de Romero, Juan (1999a, 1999b, 2000a, 2000b, 2001a, 2001b, 2001c).

puntual de la Constitución de la República que cree la figura de la Asamblea Constituyente para llevar a cabo dicha convocatoria.

De hecho, en el documento que recoge el recurso introducido por ellos (www.analitica.com/bitbliblioteca) se plantea la necesidad que tienen como ciudadanos con derecho a voto, que la Corte Suprema de Justicia se pronuncie en torno a la materia:

(...) sin pronunciamos por ninguna de las dos posiciones antes enunciadas, consideramos que la propuesta del Presidente Electo se basa tanto en el **artículo 181** de la LOSPP, como en el artículo 4 de la Constitución (...) por lo que no sería lógico pronunciarse en relación a la viabilidad constitucional de esta propuesta interpretando sólo el primero de estos artículos (...) sino que debe incluirse forzosamente la interpretación también del artículo 4 de la Constitución de la República tal y como lo estamos solicitando... determine qué sentido debe atribuírsele a las referidas normas, en cuanto a la posibilidad real o no de llevar a cabo dicha convocatoria a una Asamblea Constituyente.

El pronunciamiento jurídico de Humberto La Roche –conocido como el Fallo N° 17 de la CSJ–, deja desde un primer momento claramente establecido cuál es el marco legal que le permite –como representante del Poder Constituido– realizar el pronunciamiento. Indica que todo el proceso se establece sobre el hecho que las interpretaciones no son de la Ley –es decir, no es únicamente de la Constitución Nacional o de la LOSPP– sino que por el contrario, es una interpretación del ordenamiento jurídico, de las condiciones reales y el contexto histórico-jurídico que crea la ley.

Este planteamiento, reviste una inusual importancia en la dinámica que caracteriza el proceso de cambio histórico que aún experimentamos. Normalmente, los desplazamientos de grupos de poder por otros están caracterizados por la violencia (Lenski, 1993), en nuestro caso se ha alterado esta norma. La justificación se encuentra en el hecho que la decisión de la Corte expresada en el fallo N° 17, estableció legalmente la posibilidad real de realizar el proceso de convocatoria del referéndum por parte del presidente de la república, el Congreso Nacional o por la solicitud del 10% de los electores nacionales. Lo que estaba en juego, era la posibilidad que cualquiera de esas estructuras políticas de expresión, señalaran la ruta del proceso que se adelantaría con la convocatoria a la Constituyente, al mismo tiempo que se establecerían las normas y la manera en que se realizaría. El desarrollo del proceso, dependiendo de quien lo dirigiera indicaría la supervivencia o no de los grupos de poder que se encontraban en disputa. Recordemos que el mismo Hugo Chávez, durante toda la Campaña electoral señaló que la Constituyente era su propuesta de Gobierno (*El Nacional* 10/10/98), asimismo dijo que esperaba que el Congreso considerará la convocatoria por decisión de sus miembros, pero al mismo tiempo activo lo que se denominó Comisión Presidencial Constituyente (CPC) conformada entre otros por: Ricardo Combellas, Oswaldo Álvarez Paz, Jorge Olavarría, Tarek William Saab, Tulio Álvarez, Ángel Lombardi, Ángela Zago, Hermann Escarrá, Ernesto Mayz Vallenilla, Manuel Quijada y Javier Elechiguerra el día 4 de Enero de 1998 (Romero *et al.*, 1999; Tomo I: 236) y el día 9 de enero inician la recolección de firmas.

Todo hacía indicar que se temía una desviación de la propuesta del presidente, si la convocatoria no salía de sus manos y escapaba, por lo tanto, de su control. La decisión de Humberto La Roche, le da carácter legal a su pronunciamiento y deja de ser “una locura” de

Hugo Chávez, para adquirir razón jurídica. El Proceso Constituyente, es un acto político en sí, pues estaban en juego las condiciones no sólo de los actores políticos, sino el establecimiento de las reglas de juego del sistema que se diseñara. Por lo tanto, la manera en que se adelantaría este proceso era clave para comprender las condiciones socio-políticas que derivan de su ejecución. Miriam Kornblith (1998:62-63) lo deja en claro cuando señala:

El proceso de cambio constitucional se considera un acto eminentemente político... Desde esta perspectiva es necesario examinar combinadamente el procedimiento, el contenido y el objetivo del proceso constitucional. Por procedimiento –el quién, cómo, cuándo y dónde– se entiende la definición y selección de los sujetos, métodos y recursos para elaborar, discutir y promulgar una Constitución. El contenido –el qué– consiste en el conjunto de principios, valores e instituciones que plasmados en disposiciones constitucionales, conforman la parte sustantiva del texto. El objetivo –el para qué– comprende las metas de corto y largo plazo que se esperan lograr a través del cambio constitucional... Las interacciones entre los cursos de acción seguidos en cada una de estas dimensiones definen el rumbo del proceso constitucional y el impacto del mismo sobre el orden sociopolítico; a su vez, estas decisiones están condicionadas por la coyuntura sociopolítica y por el modelo sociopolítico en el que tiene lugar el proceso constitucional.

Como acto político, se estaba asistiendo a la definición del accionar de los actores políticos en disputa, y por lo tanto se definía el curso de la transición que se intentaba. La posibilidad real que en el Congreso Nacional –si llegará a surgir de este la iniciativa– se saboteará la dinámica de la Constituyente existía, más aún si consideramos la composición del Congreso, en cuanto a fuerzas políticas. El Movimiento Quinta República (MVR) reunió por sí sólo el 19,9%, para el Congreso Nacional en las elecciones de 1998, mientras que AD y COPEI obtenían el 24,1% y el 12% respectivamente, lo que establecía una franca desventaja entre esas fuerzas políticas (Cuadro I).

Cuadro I

Votos por partido en las Elecciones de Gobernadores, Asambleas Legislativas y Congreso Nacional en 1998. Fuente: Molina, J. y Pérez, C. (1999:94)

Partido	% Votos de Gobernador	% Votos Asambleas Legislativas	% Votos Congreso
Acción Democrática	28,3	26,3	24,1
Movimiento Quinta República	14,3	15,4	19,9
Copei	15,1	12,0	12,0
Causa Radical	3,7	3,0	3,0
Proyecto Venezuela	6,0	10,4	10,4
MAS	10,4	8,9	8,9
Convergencia	2,5	2,5	2,5

Esta desventaja hacía temer, tanto a Hugo Chávez como al MVR, una posible complicación en el desarrollo y el alcance del proceso Constituyente, de hecho el trabajo adelantado por la Comisión Presidencial Constituyente (CPC) propendió a la elaboración y concreción de un acuerdo que hiciera posible el cambio, sin las resistencias que eran de esperarse. Al respecto tanto los sectores oficiales del MVR, como algunos representantes, tanto de AD y COPEI, llegaron a establecer ciertos parámetros para adelantar el proceso, tal como lo reseña *El Universal* (11/12/98) cuando señala en su titular: “Finiquitan propuesta para reformar Carta Magna y convocar Constituyente”(Cuerpo 1-18); sin embargo las animosidades suscitadas entre una élite que sentía que poco a poco era desplazada y los sectores que impulsaban este proceso siguieron activas y desencadenaron diversas vías.

La discusión luego de la decisión del magistrado La Roche, estuvo centrada en quién dirigiría la convocatoria. El problema de fondo quedaba establecido: quien controlara el proceso constituyente definiría el devenir del control del poder constituido y por lo tanto, establecería las normas de la convivencia o no de los factores en pugna. Esta disyuntiva, parecía estar claramente establecida para los factores del Polo Patriótico como para los sectores conglomerados en torno a AD y COPEI, tal como lo recoge el diario *El Nacional* en un reportaje titulado QUIEN CONVOQUE EL REFERÉNDUM DEFINIRÁ LOS LÍMITES DE LA CONSTITUYENTE (26/01/99: D-1): “Una vez que la Corte Suprema de Justicia allanó el camino hacia la Asamblea Constituyente, a través de la convalidación del referéndum consultivo como mecanismo de expresión del poder constituyente originario, las preguntas se refieren a los alcances y límites que tendría este cónclave de representantes del pueblo”.

Podemos establecer ciertas etapas a partir de la elección de Hugo Chávez en diciembre de 1998, con respecto a la implementación del proceso constituyente:

- 1era Fase: Impacto de la Elite Política ante el triunfo de Chávez (Diciembre 6 de 1998 a Enero 1999). Determinada por la sorpresa e incredulidad al respecto del triunfo del Polo Patriótico, por otra parte, esta fase estuvo signada por el intento de refugiarse en los poderes constituidos (Congreso, Partidos, Corte Suprema).
- 2da Fase: Reacción Legalista a la propuesta Constituyente (Enero 1999 hasta febrero 2). Caracterizada por la introducción de diversos recursos de interpretación ante la Corte Suprema de Justicia, intentando encontrar un piso jurídico que impidiera la toma del poder por parte del MVR. Estuvo signado por un enfrentamiento relativo a la capacidad del actor encargado de convocar el Referéndum. Hay dos momentos en esta etapa, un primer momento determinado por el Congreso, por los representantes de AD y COPEI, quienes derrotados por el Fallo N° 17 de la Corte Suprema de Justicia, se vieron obligados a ceñirse a la resolución jurídica y por lo tanto, intentaron ser ellos quienes adelantarán el proceso. La otra subetapa estuvo caracterizada por la reacción de Chávez y el Polo Patriótico ante lo que ellos llamaron la amenaza de una “Constituyente Chucuta” (*El Nacional*, 26-01-99:D-2). Este temor de quedar amarrados al Congreso, fue lo que llevo a Chávez a ejecutar el decreto N° 3 que declara la Convocatoria de la Constituyente.
- 3era Fase. Intento de objetar las Bases de la convocatoria al Referéndum (febrero-marzo 1999). Cuando fracasó la iniciativa del Congreso para convocar en ese órgano del Poder Público el proceso constituyente, y ante el hecho del establecimiento por parte del MVR y Hugo Chávez de las bases de la convocatoria, se intentó a través de un recurso introducido en la Corte Suprema modificar las Bases sin mayor resultado.

- 4ta Fase. Campaña contra el referéndum (Marzo-Abril 1999). Aunque poca efectiva, esta etapa determinó lo que sería el comportamiento político de la oposición: un doble juego signado por una parte por la resistencia al proceso y por la otra, una incorporación tardía e inefectiva para intentar no quedar fuera del juego político.
- 5ta fase. Construcción de las candidaturas y propuestas para la Asamblea Nacional Constituyente (Mayo-Julio 1999). Fue una etapa muy prolífica dado el amplio debate suscitado entre las diversas corrientes políticas con respecto a cómo debía dirigirse el proceso constituyente. Determinó el posterior dominio que tuvo el Polo Patriótico en la ANC.
- 6ta Fase. Instalación y deliberación de la Constituyente (Agosto-Diciembre 1999). Fue quizás la etapa más difícil en todo el proceso, principalmente porque se enfrentaron a dos elementos puntuales en la implementación de la mecánica constituyente: 1) la disyuntiva de coexistir o no con un Congreso definitivamente hostil a la ANC y 2) la magnitud del proceso Constituyente, referida a sí la ANC debía sólo restringirse a crear una Nueva Carta Magna o por el contrario, debía crear una nueva Ingeniería del Estado.

2. ALGUNOS PUNTOS DE CONFLICTO SOBRE LA CONVOCATORIA DE LA CONSTITUYENTE

La discusión en torno al proceso constituyente, tuvo varios matices. Uno de ellos era el del actor encargado de realizar la convocatoria. El MVR y Hugo Chávez, se mostraban preocupados después de conocido el fallo N° 17 del magistrado de la CSJ Humberto La Roche. Había motivos para estarlo si se considera el panorama que se vislumbraba luego del significativo paso determinado por la decisión. El Congreso había insistido ante las amenazas mismas del Presidente de la República, en ser el encargado en sesión conjunta de las Cámaras, de convocar el referéndum, esta opción habría dejado fuera del juego político al Polo Patriótico y ante esta amenaza es que se produce el Decreto N° 3, del 2 de febrero de 1999.

El Decreto N° 3 contiene manifestaciones concretas del significado que tuvo el hecho de ser el Presidente de la República y no las Cámaras en conjunto, quien convocara el referéndum. En primer lugar, define el actor que genera la directriz y el ritmo del proceso, con esta acción resquebraja cualquier intento de controlar y ejercer dominio sobre la definición de la transición socio-política. Marca la decisión de lanzar el decreto N° 3 la mecánica que siguió la Constituyente: la definición por parte de Hugo Chávez y el Comando Táctico de las acciones que se implementaron. De esa forma, AD y COPEI refugiados en el Congreso Nacional –último bastión del poder constituido– quedaron totalmente amarrados a las decisiones emanadas del Ejecutivo Nacional.

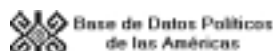
El Decreto N° 3, señaló varios elementos. Uno, que Hugo Chávez no estaba dispuesto a dejarse arrebatar la dirección de la transformación. En segundo lugar, fue un indicio del carácter inclemente en el trato hacia una elite que ya lucía derrotada, sin objetivos claros y cuyos movimientos estaban siendo determinados anticipadamente por el Ejecutivo. El tercer y más importante elemento, está basado en la circunstancia que el Artículo segundo del decreto otorgaba amplias facultades al Ejecutivo en la determinación del procedimiento a seguir en el referéndum.

Si la convocatoria al referéndum generó controversia, la realización del nuevo proyecto de Constitución y de país produjo mayores enfrentamientos. El primer punto de con-

troversia ya había sido recogido en cierta forma por la prensa nacional, estaba referido al hecho de si la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) debía sólo formular una nueva Constitución –posición de la mayoría de los representantes de AD y COPEI– o si por el contrario, tal como sostenían Chávez y los partidos del Polo Patriótico, se debía proceder a una reestructuración de todo el poder constituido. La clave para determinar la direccionalidad del proceso lo constituyó las preguntas del referéndum del 25 de Abril, que establecieron las bases de convocatoria de la ANC.

Esa convocatoria del 25 de Abril produjo la definición de la dinámica del proceso, quedando establecidas dos preguntas que se plasmaron en la boleta (Cuadro II). Fuente www.georgetown.edu:

Venezuela Referéndum Results, April 26, 1999



Preliminary Results: 95.5% of the vote counted as of April 29, 1999
at 3:13 PM local time

Total Votantes 3,983,202 = 37.84%

Primera Pregunta ¿Convoca usted una Asamblea Nacional Constituyente con el propósito de transformar el Estado y crear un Nuevo Ordenamiento Jurídico que permita el funcionamiento efectivo de una Democracia Social y Participativa?

¿Está usted de acuerdo con las bases propuestas por el Ejecutivo Nacional para la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente, examinadas y modificadas parcialmente por el Consejo Nacional Electoral en sesión de fecha Marzo 24, 1999, y publicadas en su **texto íntegro**, en la Gaceta Oficial de la República de Venezuela Número 36.669 de fecha Marzo 25, 1999?

Resultados:

SI: 3,500,746 92.36%

NO: 511,715 13.57%

NO: 289,718 7.64%

Tal como quedó demostrado, un total de 3.500.746 personas votaron afirmativamente por la primera pregunta, es decir se estableció que el sentido que se le imprimiría a la ANC sería el de la Transformación del orden, del *status quo* que había prevalecido en Venezuela desde 1958. La segunda pregunta había generado preocupación por su contenido, en ella estaba sustentada la verdadera raíz del proceso de desplazamiento de la vieja elite política. Con la 2da pregunta quedaban señaladas dos características esenciales: una, el número de miembros de la ANC que serían elegidos por cada entidad federal, la aprobación del referéndum siempre y cuando los votos afirmativos fuesen más que los negativos y con ello se superaba el temor de no alcanzar el 50% de los votos que se había sugerido fueran necesarios para aprobar la Constituyente; en segundo lugar, señalaba la forma como debían ser postulados los candidatos, donde se hizo especial hincapié en que fuera de forma personal a través de la recolección de un porcentaje de firmas proporcional con el número de votantes de cada entidad. Este factor estableció una limitante doble: por un lado, impidió a los partidos proponer candidatos en planchas –práctica muy común durante la democracia po-

pulista— y por el otro, obligaba a los partidos seriamente golpeados en las elecciones de diciembre de 1998 a salir a recolectar firmas por sus candidatos. Lógicamente el más favorecido con esto era el MVR, quien venía de una amplia movilización en la recolección de firmas por el referéndum. El resultado de la convocatoria del 25 de abril de 1999, dejó abierto el paso para la transformación de la sociedad venezolana siguiendo el modelo que sugerían los miembros del Polo Patriótico.

El proceso suscitado, posterior a los resultados de la consulta del 25 de abril de 1999, permitió que Hugo Chávez y el MVR, preparará el camino para el control y dominio del proceso constituyente. Entre el 26 de abril —día siguiente del referéndum— hasta julio de ese año, se construyó la red de poder que facilitó el control de la Asamblea Nacional Constituyente por parte del Polo Patriótico. Esas bases de elección de la ANC, impedían objetivamente el acceso de los partidos del *status quo*, al imponer la colocación de los símbolos partidistas en la Boleta Electoral, identificando a los candidatos de AD y COPEI, quienes de esa forma fueron objeto de una campaña que propendió a desprestigiarlos —aún más de lo que ya estaban— y a ponderar las bondades y el compromiso social de los candidatos del Polo. La identificación de los candidatos a través de la inclusión de símbolos de los partidos, fue sólo la primera parte de la estrategia diseñada para obtener la hegemonía en la conformación de la ANC. Con esta primera fase en el diseño de la campaña, se pretendía “identificar” a los candidatos del *status quo*, potenciando de esa forma los candidatos del Polo Patriótico. Este objetivo, fue sin lugar a dudas logrado. Los candidatos del Polo no sólo fueron fácilmente identificados por Chávez u otros personeros del gobierno, sino que además se ejecutó la 2da fase de la estrategia: la elaboración de una especie de “chuleta” o MEGA-LLAVES DE CHÁVEZ como se les conoció que identificaba los candidatos por la circunscripción nacional y regional, arrastrando los votos del ciudadano hacia ellos.

El sistema estructurado en torno a las LLAVES DE CHÁVEZ, consistía en un diseño de una simpleza extraordinaria: potenciaba los candidatos más fuertes de la circunscripción nacional con aquellos que en las localidades regionales no contaban con el apoyo requerido. El objetivo: lograr que los candidatos nacionales —de mayor peso y reconocimiento— ejercieran un “efecto portaviones” sobre los demás candidatos, de forma tal que la mayoría en la ANC quedara asegurada:

“El Polo Patriótico aprobó ayer la composición y distribución geográfica de las dos ‘Llaves de Chávez’, es decir, las dos ‘chuletas’ para promover a sus candidatos.

La ‘llave 1’ está integrada por Luis Miquilena, Marisabel de Chávez, Pablo Medina, Leopoldo Puchi, Luis Vallenilla, Eustoquio Contreras, Ángela Zago, Pedro Ortega Díaz, Vinicio Romero y Ricardo Combellas. La promoverán en DF, Miranda, Zulia, Aragua, Carabobo, Falcón, Vargas y Yaracuy.

En la ‘llave 2’ figuran Alfredo Peña, Aristóbulo Istúriz, Hermann Escarrá, Manuel Quijada, Edmundo Chirinos, Tarek William, Jesús Rafael Sulbarán, Guillermo García Ponce, Reyna Lucero y Earle Herrera. Se promoverá en Amazonas, Anzoátegui, Apure, Barinas, Bolívar, Cojedes, Delta, Guárico, Lara, Mérida, Monagas, Margarita, Portuguesa, Sucre, Táchira y Trujillo” (*El Universal*, 02-05-1999).

La efectividad del diseño quedó demostrada al observar la proporcionalidad en la elección de la ANC, el Polo Patriótico obtuvo la mayoría de los 24 miembros que fueron

elegidos en la circunscripción nacional, con la sola excepción de Alberto Francheschi, Jorge Olavarría, Alan Brewer Carías y Claudio Fermín, quienes sí lograron ser elegidos a pesar de la campaña de desprestigio y el lanzamiento de las Llaves de Chávez (Cuadro III). Fuente: www.eud.com):

Resultados por la circunscripción nacional

Posición	Candidato	Votos	%
01	Alfredo Peña	2.095.352	5,81
02	Marisabel de Chávez	1.867.457	5,19
03	Hermann Escarrá	1.621.266	4,49
04	Luis Miquilena	1.603.312	4,46
05	Aristóbulo Istúriz	1.507.722	4,18
06	Angela Zago	1.264.968	3,52
07	Tarek William Saab	1.244.271	3,45
08	Leopoldo Puchi	1.207.039	3,36
09	Claudio Fermín	1.129.974	3,13
10	Ricardo Combellas	1.118.909	3,11
11	Edmundo Chirinos	1.064.412	2,95
12	Pablo Medina	1.054.525	2,94
13	Luis Vallenilla	1.003.451	2,79
14	Guillermo García Ponce	986.781	2,73
15	Alan Brewer Carías	962.694	2,66
16	Alberto Franceschi	939.678	2,60
17	Eustoquio Contreras Díaz	890.495	2,48
18	Earle Herrera	879.087	2,43
19	Manuel Quijada	878.788	2,43
20	Jesús Rafael Sulbarán	850.421	2,36
21	Reina Romero García	838.043	2,32
22	Pedro Ortega Díaz	834.048	2,32
23	Vinicio Romero	806.993	2,25
24	Jorge Olavarría	800.510	2,22

El resultado en la circunscripción nacional no arrojó dudas acerca de lo efectivo de la campaña del Chavismo, en 20 de los 24 cargos a elegir estaban figuras ligadas al presidente. Las circunscripciones regionales repitieron la norma nacional, en ellas se observó que el Polo logró elegir a la mayoría de los candidatos que postuló, con la sola excepción de la elección de Virgilio Ávila Vivas en Margarita, la mayoría de quienes fueron a la ANC eran cercanos o miembros del Polo Patriótico. Este triunfo abrió las puertas para la ejecución del

proyecto de país, dibujado por Hugo Chávez. Con 126 de los 131 miembros de la ANC cercanos a lo que sería el nuevo diseño constitucional, sólo quedaba por establecer las normas de funcionamiento y la mecánica de la Asamblea y la definición del alcance de la relación Poder Constituyente-Poder Constituido. Se completaba un proceso de progresivo y efectivo desplazamiento de los espacios de poder de los factores políticos ligados al puntofijismo, y su sustitución por un nuevo agente social de manifiesta vocación popular (López Maya y Lander, 1999: 107-132).

3. DEL REFERÉNDUM APROBATORIO DE LA CONSTITUCIÓN A LAS ELECCIONES DE JULIO 2000

Cuando se completó el diseño del Proyecto Constitucional, se convocó a la realización del Referéndum que determinaría la aprobación o no de la nueva carta magna. Para ello se elaboró unas *Normas para la realización del referéndum (noviembre 1999)*, que se basaron en un decreto emitido por la ANC, ante la ausencia de una normativa jurídica. Las Normas, tenían la particularidad de haber sido redactadas por el CNE, siguiendo el mandato de la Asamblea, por lo tanto, era este organismo del poder público el encargado de llevar a cabo la consulta popular. Quedó una duda razonable: cómo se aprobaría la nueva constitución, cuál sería el diseño de la boleta – por artículos, títulos, u otra manera –, las respuestas la dio el propio CNE, a través de las Normas:

Artículo 17°: Las preguntas objeto del presente Referéndum, deberán hacerse en forma clara y prisa, en los términos exactos objeto de la consulta, de tal manera que pueda contestarse con un “SI” o un “NO”.

Artículo 30°: La nueva Constitución quedará definitivamente aprobada si el número de votos afirmativos es superior al número de votos negativos, de conformidad con lo establecido en la Base Comicial Novena aprobada en el Referéndum celebrado el día 25 de abril de 1999” ([www.eud.com /documentos](http://www.eud.com/documentos)).

La realización del referéndum quedo establecida para el 15 de diciembre de 1999, y sus resultados fueron los siguientes (Tabla N° 1)

Resultados del referendo para aprobar la nueva Constitución

Dependencia	Abstención %	Escrutados	SI	%	NO	%
Distrito Federal	48.80	91.21	375,237	71.84	14,706	28.16
Anzoátegui	58.12	92.08	152,014	77.25	44,773	22.75
Apure	57.83	62.15	25,600	63.92	14,448	36.08
Aragua	50.38	93.90	255,472	82.40	54,572	17.60
Barinas	55.37	61.13	52,529	75.84	16,734	24.16
Bolívar	56.59	73.26	120,082	79.31	31,321	20.69
Carabobo	49.40	94.55	268,244	70.05	114,689	29.95
Cojedes	52.37	72.75	27,519	68.18	12,846	31.82
Falcón	60.5	64.49	67,012	70.12	28,558	29.88

Dependencia	Abstención %	Escrutados	SI	%	NO	%
Guárico	59.47	82.24	68,271	73.87	24,150	26.13
Lara	54.05	79.01	176,796	72.87	65,813	27.13
Mérida	49.77	66.47	75,225	68.60	34,432	31.40
Miranda	47.97	81.43	274,977	57.90	199,942	42.10
Monagas	54.44	64.45	65,666	72.79	24,549	27.21
Nueva Esparta	63.79	100	46,295	69.55	20,272	30.45
Portuguesa	53.89	68.76	80,934	80.93	19,074	19.07
Sucre	64.52	64.42	63,116	74.59	21,498	25.41
Táchira	49.65	81.52	130,289	72.01	50,636	27.99
Trujillo	55.24	65.69	64,915	75.61	20,945	24.39
Yaracuy	57.53	76.19	49,892	69.88	21,503	30.12
Zulia	60.11	82.86	259,706	66.48	130,938	33.52
Amazonas	52.63	59.41	7,447	70.74	3,080	29.26
Delta Amacuro	53.10	46.86	9,648	76.64	2,940	23.36
Vargas	66.40	88.21	38,009	75.85	12,101	24.15
TOTAL	54.74	88.38	2,982,395	71.37	1,196,146	28.63

Fuente: Consejo Nacional Electoral, Venezuela

TABLA N°1. Fuente: Base de datos de las Américas. Georgetown University en www.georgetown.edu

El referendo ratificó el poder de convocatoria del Chavismo, que arrasó en la consulta realizada a pesar de los múltiples problemas y enfrentamientos que se habían generado, sus resultados dejaron entrever ciertos espacios que serán el refugio de la oposición: Aragua, Carabobo, Miranda, Zulia, en donde el sí, a pesar del triunfo, contó con una oposición significativa expresada en los votos por el no. La estructuración de los nuevos factores de poder ya contaba con un cuerpo jurídico sobre el cual apoyarse para constituirse en los actores de la hegemonía política en la sociedad venezolana. Este proceso fue completado mediante el dictado de lo que se denominó las *Normas del Régimen de Transición del Poder Público (Diciembre de 1999)*, las mismas señalaban el mecanismo de la transición del antiguo régimen jurídico, al nuevo establecido en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y dejaron establecidas las bases de los conflictos que se generaron durante todo el año 2000. Las normas, dictadas por la ANC, comenzaban por justificar legalmente la promulgación, para ello en los Considerandos se incorporan tres razonamientos: uno, que indica que la decisión manifestada en el referéndum para realizar la convocatoria al proceso constituyente, efectuada el 25 de abril de 1999, facultaba a la ANC para transformar el Estado. En segundo lugar, el Artículo N° 1 del Estatuto de funcionamiento de la ANC, permitía que se declarará la cesación de todos los poderes públicos, como parte de las funciones derivadas de las bases del 25 de abril, y tres, la sentencia de la Corte Suprema de Justicia (CSJ) que establecía la Supraconstitucionalidad de los actos de la ANC, le permi-

ten dictar estas normativas, que propenden a facilitar –según el criterio de la ANC– el paso al nuevo régimen socio-político:

La Asamblea Nacional Constituyente

Decreto mediante el cual se dicta el Régimen de Transición del Poder Público
Gaceta Oficial Número 36.859

En nombre y representación del Pueblo soberano de Venezuela, en ejercicio del poder constituyente originario otorgado por éste mediante referendo aprobado democráticamente el veinticinco de abril de mil novecientos noventa y nueve, para transformar el Estado y crear un nuevo ordenamiento jurídico que permita el funcionamiento efectivo de una democracia social y participativa, y en concordancia con el Artículo 1º del Estatuto de Funcionamiento de la Asamblea Nacional Constituyente.

CONSIDERANDO

Que el día quince de diciembre de mil novecientos noventa y nueve, el pueblo de Venezuela, mediante referendo constituyente, aprobó la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, la cual fue proclamada por la Asamblea Nacional Constituyente el día veinte de diciembre de mil novecientos noventa y nueve.

CONSIDERANDO

Que el artículo 1º del Estatuto de Funcionamiento de la Asamblea Nacional Constituyente faculta a ésta para declarar la cesación de las autoridades que conforman el Poder Público.

CONSIDERANDO

Que la Asamblea Nacional Constituyente, con fundamento en el referendo popular del veinticinco de abril de 1999, está facultada para hacer efectivo el proceso de transición hacia el régimen jurídico establecido en el Constitución de 1999.

CONSIDERANDO

Que mediante sentencia de fecha seis de octubre de mil novecientos noventa y nueve la Corte Suprema de Justicia, en Sala Plena, reconoció el carácter presupuesto y supraconstitucional de las normas aprobadas por la Asamblea Nacional Constituyente en representación del poder constituyente originario. (www.edu.com).

Los Considerandos, sólo eran parte de lo que trasluce el decreto. La ANC decidió mediante este instrumento decretar la definitiva disolución del Congreso Nacional, que había funcionado restringidamente mientras duró la Constituyente. Se decidió su desestructuración, paso extremadamente importante para el proyecto Chavista, porque dejaba a la oposición desprovista de cualquier instrumento de ejercicio del poder público. Significaba que el Polo Patriótico quedaba sólo en el control del poder, pues el decreto estableció que mientras se convocaba a una elección de los miembros de la Asamblea Nacional – que fue la denominación dada al organismo que sustituyó al Congreso Nacional – las funciones de legislación, control y aprobación del presupuesto nacional, supervisión del gobierno cen-

tral entre otras potestades y obligaciones, fueron ejercidas por una Comisión de miembros de la ANC, entre los que estuvieron ADAN CHAVEZ, ALEJANDRO SILVA, AURORA ZAPATA, BLANCA NIEVES PORTOCARRERO, ELIAS JAUA, ELIECER OTAIZA, ERNESTO PALACIOS PRU, GIOVANI FINOL, JOSE VIELMA MORA, JULIO CESAR FERNANDEZ, LUIS MIQUELENA, LUIS GAMARGO, MARIA ANGELICA JARAMILLO, MARIA EUGENIA TOGNI, MAURY BRICEÑO, MIGUEL MADRIZ, NELSON MERENTES, NORA URIBE, OSCAR FEO, RAFAEL VARGAS Y REINALDOCERVINI.

El Polo Patriótico, que asumió exitosamente – como hemos dejado demostrado en los capítulos anteriores – la construcción de un orden político, distinto al establecido sobre las bases consensuales, debió completar la tarea de consolidación de ese orden. Para ello, mediante el decreto de diciembre de 1999, acordó la desmovilización de las instancias de poder del viejo orden, y asumió la representación –y por lo tanto la concentración del poder– que era ejercida a través de los órganos-instituciones del poder en Venezuela (Congreso Nacional, Asambleas legislativas, Gobernaciones, Alcaldías, Consejos Municipales). Esta concentración de poder, fue una expresión histórica de la instalación de un cambio de régimen dentro de la democracia, en ese cambio se contó no sólo con actores cuya participación –si la tuvieron– en el antiguo régimen, no fue de ejercicio de un poder decisonal, sino como actores que habían estado marginados –como José Vicente Rangel, Luis Miquelena, Guillermo García Ponce, J.R Núñez Tenorio– o surgieron a la luz de la crisis de gobernabilidad del SPV, como Aristóbulo Istúriz, Pablo Medina, entre otros.

Esa característica, es lo que determina que en esta transición ocurrida entre la aprobación de la Carta Magna en diciembre de 1999 y la convocatoria a elegir a las nuevas autoridades políticas –realizada finalmente en julio de 2000–, que debían someterse a la normativa jurídica, se asista a la configuración de un régimen que aseguró al Polo Patriótico la suficiente gobernabilidad, para adelantar la definición de lo político-democrático mediante las figuraciones y representaciones surgidas desde el seno de la Presidencia de la República.

4. CONCLUSIONES

EL proceso iniciado con la candidatura de Hugo Chávez en 1997, propendió al establecimiento de una democracia significativamente diferente a la existente en Venezuela entre 1958-1997, es así porque se parte de un escenario de acción inter-elites que no está basado en el consenso, sino en el desarrollo de una acción de lucha continua, producto de la modificación de las condicionantes históricas y políticas que le daban sentido al sistema político de conciliación (SPC). En este nuevo escenario, los actores políticos asumen dinámicas definidas por la construcción y ampliación de espacios de participación distintos a lo político-partidista, o por lo menos así lo intentan establecer. El MVR y las agrupaciones del Polo Patriótico, tienen ante sí la oportunidad de elaborar y ampliar los espacios de participación pública, ante el progresivo deterioro y eclosión de las identidades políticas tradicionales, para lograrlo han tenido que plantearse el desmembramiento de todo el aparato de poder y de las relaciones que se derivan de su existencia. Se asiste entre el año 2000 y 2001 a una sistemática preponderancia del Polo Patriótico, canalizada por la incapacidad de los partidos de oposición (Primero Justicia, AD, Convergencia, Proyecto Venezuela, entre otros) de generar una resistencia ante los errores políticos del gobierno (Plan Bolívar 2000, suspensión elecciones y recientemente caso Montesinos), al mismo tiempo que el Polo y el presidente Chávez se enfrentan a la disyuntiva de propiciar políticas sociales efectivas para

los requerimientos generales del ciudadano, que cada día tiene más conciencia de su papel en la vida pública.

Ambas situaciones abren amplias posibilidades a la estructuración de una verdadera ciudadanización determinada por procesos donde el hombre público hace, construye y por lo tanto “recibe” asignaciones sociales dentro del espacio compartido, que derivan necesariamente en el fortalecimiento institucional de la democracia como eje estructurante de la vida social.

BIBLIOGRAFÍA

- Base de Datos Politicos de las Américas (BDPA). “Venezuela: resultados referéndum diciembre 1999”. En: Georgetown University www.georgetown.edu.
- Base de Datos Politicos de las Américas (BDPA). “Venezuela: resultados referéndum abril 1999”. En: Georgetown University www.georgetown.edu.
- Consejo Nacional Electoral (CNE). Normas para la realización del Referéndum. En www.eud.com noviembre 1999.
- FUNDAHUMANOS (1998). “Recurso de interpretación introducido en la Corte Suprema de Justicia acerca de la posibilidad de realizar un referendo.” En: www.analitica.com/bitbliblioteca 18/12/1998.
- Kornblith, Miriam (1998). *Venezuela en los 90: la crisis de la democracia*. UCV, Caracas.
- Lensky, G (1993). *Poder y privilegio*. Editorial Paidós. Madrid, España.
- López Maya, Margarita y Lander, Luis.(1999). “Triunfos en tiempos de transición. Actores de vocación popular en las elecciones venezolanas de 1998”. En: *Revista Cuestiones Políticas* N° 22. IEPDP-LUZ.
- Molina, José y Pérez, Carmen (1999). “La democracia venezolana en una encrucijada: las elecciones nacionales y regionales de 1998”. En: *Revista Cuestiones Políticas* N° 22. Instituto de Estudios Políticos y Derecho Público.LUZ.
- Romero J, J *et al.* (1999^a). “Relaciones entre el poder Civil y el Poder Militar en Latinoamérica: el caso de Venezuela (1958-1998)”. En: *Revista Historia de América* N° 125. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Costa Rica.
- Romero J, J *et al.* (1999b). *La Constituyente, 90 días y cinco diarios*. Editorial de la Universidad del Zulia. Maracaibo. II Tomos.
- Romero J, J (2000^a). “El Discurso de Chávez sobre la Constituyente”. Ponencia presentada en las III Jornadas de Análisis del Discurso Político. Coro- Noviembre.
- Romero J, J (2000b). “Actores políticos y construcción del discurso del poder en Venezuela (1996-1999).” En: MARTÍNEZ RUIZ, Enrique (Coord.). *Poder y mentalidades en España e Iberoamérica*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid- España.
- Romero J, J (2001^a). “El discurso del poder de Hugo Chávez (1996-1999)”. En: *Revista Ecuador Debate*, N° 55. Abril 2001. Quito Ecuador.
- Romero J, J (2001b). “El proceso político en Venezuela a finales del siglo XX: la construcción de un nuevo orden”. En: *Revista Electrónica Sincronía* (www.documento.org) <http://sincronia.cucsh.udg.mx/procven.htm>.
- Romero J, J (2001c). La nueva dinámica del poder en Venezuela: el MVR, Hugo Chávez y el proceso constituyente. En: *Revista Electrónica Clío* (www.documento.org) http://clio.rediris.es/articulos/poder_venezuela.htm.

HEMEROGRAFIA

Diarios *El Nacional* y *El Universal*.

O tema da cultura na filosofia brasileira

The Theme of Culture in Brazilian Philosophy

José Mauricio de CARVALHO

Departamento de Filosofia da FUNREI, Brasil.

RESUMEN

En este artículo se examinan los principales problemas que aborda el culturalismo brasileño. Se hace una evaluación de este movimiento a través del análisis realizado a los trabajos presentados en los *Coloquios Tobias Barreto*.

Palabras clave: Culturalismo, filosofía brasileña, América Latina.

ABSTRACT

This article examines the principal problems that affect Brazilian culturalism. An evaluation is made of this movement through an analysis made of the works presented in the *Tobias Barreto Colloquy*.

Key words: Culturalism, Brazilian philosophy, Latin America.

I. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Efetuar um balanço do culturalismo brasileiro não é fácil. A dificuldade não é só apresentar em uma comunicação mais de cem anos da filosofia. Já fizemos um balanço do culturalismo em outra oportunidade (*Antologia do Culturalismo Brasileiro – 1998*), mas esta comunicação tem um novo ingrediente, o de balancear a contribuição que o material produzido nos *Colóquios Tobias Barreto* representa no esclarecimento do culturalismo brasileiro. A dificuldade, neste caso, é avaliar as dezenas de contribuições, sobretudo porque é no culturalismo, conforme lembrou Antônio Paim, que está “a nossa principal contribuição ao patrimônio comum representado pela filosofia ocidental” (2000. p. 386). Outra dificuldade, apontada por Bráz Teixeira, é que “a temática culturalista encontra escasso eco na filosofia portuguesa” (2000. p. 21). Tal situação reduz a possibilidade de comparações e está de acordo com o entendimento de Ortega y Gasset para quem “cada povo elabora uma nova interpretação da vida que não é obra de nenhum indivíduo por genial que seja, senão que procede de todo o povo” (En el centenario de Hegel. *Obras*. v. V, 1994. p. 421).

O *Boletim do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira*, em seu número 1 chama atenção para aspectos da filosofia culturalista examinados nos *Colóquios Tobias Barreto*. Menciona a evolução intelectual de Tobias Barreto e o modo pelo qual sua investigação gnosiológica evoluiu para uma teoria da cultura. Os desdobramentos dessa intuição foram apreciados no *II* e *IV Colóquios* dedicados a Silvio Romero e Miguel Reale.

Historicamente os primeiros culturalistas se opuseram aos ecléticos e positivistas. “A valorização da subjetividade individual e da liberdade no que ela possui de mais íntimo e próprio” (1994. p. 146), o grande feito dos espiritualistas ecléticos, conforme revelou Eduardo Soveral no *III Colóquio Tobias Barreto*, mostrou-se frágil na hora de enfrentar os problemas morais da sociedade brasileira no final do século XIX. Os positivistas tentaram salvar as conquistas da modernidade anulando os exageros da razão subjetiva, mas empobreceram o discurso epistemológico reduzindo a realidade ao que é fornecido pelos sentidos.

As apresentações no *I Colóquio* mostraram como os primeiros culturalistas romperam com o ecletismo e o positivismo. Eles renovaram a compreensão das forças vitais com as quais o homem transforma o mundo, indicando as suas bases axiológicas. Observou-o Pedro Calafate ao mostrar que a seleção artística de Tobias significou “uma oposição à natureza que se apresenta como o domínio do imoral e do ilógico” (1991. p. 140). Essa foi, de fato, a principal contribuição de Tobias Barreto (1839-1889)¹.

Essa intuição de Tobias Barreto dá luminosidade e aprofunda a meditação de seus contemporâneos mais conhecidos: Artur Orlando (1858-1916)², José Izidro Martins Júnior (1860-1909)³, Faelante da Câmara (1862-1904), Fausto Martins (1864-1906) e Tito Lívio de Castro (1864-1890), autores cuja obra foi avaliada por Antônio Paim (1999).

A raiz moral subjacente às ações humanas tema de Tobias, foi retomada por pelo menos duas gerações de culturalistas. A primeira é a de Djacir de Menezes (1907-1914)⁴, Miguel Reale (nascido em 1910)⁵ e Evaristo de Moraes Filho (nascido em 1914)⁶. A segunda reúne Luís Washington Vita (1921-1968)⁷, Antônio Paim (nascido em 1927)⁸, Roque Spencer Maciel de Barros (1927-1999)⁹, Leonardo Prota (nascido em 1930)¹⁰ e Nelson Saldanha (nascido em 1933)¹¹. Talvez seja hora de se começar a falar em uma nova geração, da qual Ricardo Vélez Rodríguez (nascido em 1943)¹² é o mais ilustre representante.

Em notável elaboração de síntese interpretativa das novidades representadas pelo culturalismo brasileiro, Miguel Reale ensinou a olhar as diversas teorias da cultura como

um esforço de esclarecimento do que na vida é patente, sem negar aquilo que nela permanece, “sob a forma de conjectura” (1999. p. 186), um desafio à razão. Este foi o tema das comunicações de Vamirech Chacon, Anna Maria Rodrigues, Pedro Calafate, Nelson Saldanha, Constança Marcondes César, António Bráz Teixeira, Afonso Botelho e Ricardo Rodríguez no *IV Colóquio Tobias Barreto*.

As teorias culturalistas não constituem propriamente uma Escola, formam um movimento em torno do imperativo moral de transformar o mundo¹³. Imperativo que para Tobias Barreto era compromisso menos acadêmico do que desafio real de salvar a liberdade do homem. E é por ser uma nova forma de falar do mundo do homem que os culturalistas proclamam e fixam os elementos desta que consideram seja a grande questão a ser investigada e esclarecida, a cultura enquanto “criação humana” (Paim, 1997. p. 725). É nela que estão as condições de existência singular, onde o homem “realiza fins específicos” (*idem*. p. 725) e se descobre como pessoa humana.

O balanço efetivado nos Colóquios confirma que a especificidade do modo de ser do homem, segundo os culturalistas, é o que o identifica com o seu dever-ser, “uma conquista histórica convertida em invariante axiológica” (Reale, 1998. p. 29). A cultura é, para os culturalistas, um *a priori* no qual o homem edifica existência singular. Eles valorizam a circunstância, mas ao contrário de Ortega y Gasset (1883-1955)¹⁴, colocam no dever a base da moral e o guia das ações que transformam a natureza. O culturalismo nos mostrou que a reflexão filosófica não conseguirá entender o homem e o mundo se não examinar o panorama onde ele vive.

II. A FORMULAÇÃO ORIGINAL DO CULTURALISMO

As comunicações do *I Colóquio* examinaram a formulação original do culturalismo brasileiro. O movimento nasce como reação ao positivismo, proclamando uma dimensão essencialmente humana, o mundo da cultura. Ele é a base de nosso conhecimento e é ele que revela o que o homem é.

Foi mérito de Tobias Barreto, disse-o Paim, haver postulado que “a problemática da cultura ultrapassa os lindes da sociologia ou da antropologia para ser, antes de mais nada, uma questão essencialmente filosófica” (p. 16). A inspiração de Tobias é o neokantismo, “sobretudo (...) enquanto atitude filosófica voltada para a questão dos valores, da cultura e da história”, afirmou Aquiles Guimarães (p. 101). O problema fundamental do culturalismo é entender o conjunto da criação humana que chamamos de cultura. Não se trata, contudo, “de uma volta a Kant (ou ao neokantismo), mas de inspirar-se em Kant, apontando novos caminhos à reflexão e respondendo à crise filosófica do final do século passado”, acrescentou Constança Marcondes César (p. 105). A criação humana possui um componente moral capaz de ir na direção oposta da observada entre os animais. Nossa vida é, pois, um mundo organizado para evitar a brutalidade e não se fechar em objetivos sexuais. Eis o que ficou patente dessas comunicações: os homens têm uma vida singular, eles se associam para dar ao mundo uma face menos violenta ou instintiva, isto é, para corrigir a natureza no que ela tem de imoral. Se os positivistas julgavam que a razão madura era a que se guiava pelas leis naturais, Tobias afirma o contrário. “A natureza não é a santa que supõe, afirma, pelo contrário, ela come, bebe e peca”. Ele completaria dizendo que o processo geral da cultura, que nos cabe criar e conhecer, consiste “em gastar, em desbastar, por assim dizer, o homem da natureza, adaptando-o à sociedade” (Barreto, *Variações anti-sociológicas*. 1977. p. 332). Esse aspecto da meditação tobiática foi realçado nas comunicações de: Paim, 1991. p. 31; Anna Maria Moog Rodrigues, 1991. p. 111; e Paulo Borges, 1991. p. 135 todas

propostas no *I Colóquio*. Naquele mesmo Colóquio, Luís Antônio Barreto explicou o impulso humanizador da cultura desenvolvido por Tobias como uma forma de criar uma sociedade mais justa e democrática (cf. Barreto, 1991. p. 71). Chamou, assim, atenção para um desafio da sociedade brasileira que continua atual.

O culturalismo tobiático considerou que a insurreição contra a natureza propicia um esclarecimento de quem somos nós. O que valoriza a contribuição tobiática é “a visão da cultura como o resultado da afirmação dos valores humanos corrigindo os desvios e excessos da natureza” (Reale, 1991. p. 18). Os portadores de uma luta, que na consciência opõem os altos ideais aos impulsos naturais, vivem também uma outra divisão interior. Ao contrário do que pensaram os positivistas, observou Tobias, medos infantis assombram a vida de filósofos e cientistas. Vivemos divididos entre nosso conhecimento e nossos medos e inseguranças infantis. A racionalidade é uma forma de contenção da natureza que muitas vezes não funciona, razão pela qual o progresso social “fica sempre atrás de todos os programas e corpos de doutrina que pretendem reformulá-la” (Barreto, *Notas a lápis*. 1977. p. 303). A divisão entre o mundo da natureza e o do homem é o que busca realizar, acompanhando Emmanuel Kant (1724-1804)¹⁵. Sabemos que Tobias compreendeu “que os objetos cognoscíveis são determinados pela própria natureza cognoscente” (Barreto, *Relatividade de todo conhecimento*. 1977. p. 313), conclusão retirada da filosofia de Kant. Eis os outros aspectos do legado de Tobias destacados naquele Colóquio.

III. O CULTURALISMO SOCIOLÓGICO

Sílvio Romero (1851-1914)¹⁶ foi contemporâneo de Tobias Barreto e o admirava. Ele organizou e publicou boa parte dos escritos de Tobias, mas neles via uma dificuldade. Ao libertar o eu de sua prisão psicológica, onde lhe trancara o ecletismo espiritualista, Tobias lhe dera uma autonomia inaceitável. Sílvio Romero entendeu que a ação humana não é absoluta, sendo esta a raiz das diferenças em relação a Tobias, afirmou Reale em sua comunicação no *III Colóquio Tobias Barreto* (p. 147). Por isso, o progresso dos povos não depende apenas da inspiração moral ou do dever ser conforme propôs Tobias, mas também dos fatores naturais e étnicos. É essa característica da filosofia de Sílvio Romero, que Aquiles Guimarães identificou e denominou, naquela oportunidade, de “crítico naturalista” (p. 295). Foi por causa dela, esclareceu Esteves Pereira, que Romero chegou ao conceito de síntese bilateral, por não concordar com “a incompatibilidade das concepções mecanicistas e teleológicas” (Atas, 1996. p. 172). Essa interpretação reforçou o entendimento que se tinha do filósofo porque Romero entendia que “a cultura não é manifestação de uma realidade puramente humana e contrária à natureza” (Carvalho, 2000. p. 151). A atividade humana tem inspiração moral, mas não se opõe à natureza e produz a única forma de transcendência possível, que ele nomeou de evolução. “A civilização humana, disse, obedece também a leis, a forças que lhe são impostas pela natureza do meio externo e interno em que se desenvolve o próprio homem” (Romero, 1908. p. 45). Bráz Teixeira explicou que, para Romero, os fenômenos do espírito são como “uma transformação e correlação dos movimentos da matéria” (Atas, 1996. p. 111).

A singularidade, descrita por Bráz Teixeira, afastou-o do culturalismo tobiático porque culminou no conceito positivista de síntese das ciências. Seu conceito de evolução afastou-se da tradição kantiana assumindo a forma de uma “solução conceitual que superou e acenou para um impulso de ação ou vontade, único motor da natureza” (Carvalho, 2000. p. 139).

O desafio deixado por Romero era esclarecer o papel exercido pela natureza e pela moral na criação da cultura. Foi o que demonstrou Vamirech Chacon quando notou, com perspicácia, que Romero é o ponto de ligação entre a primeira e a segunda Escola do Recife. A primeira é a de Barreto, a Segunda, a de Gilberto Freire, “que tinha poucos pontos em comum com Tobias e muitos com Silvio” (Chacon, 1996. p. 58). Sua comunicação no *III Colóquio* esclareceu o vínculo de Gilberto Freire com o culturalismo.

A relação entre a natureza e a moral sugerida por Silvio Romero e desenvolvida por Gilberto Freire foi o tema de Alcides Bezerra (1891-1938)¹⁷. O filósofo examinou a moralidade segundo as descobertas da antropogeografia e da etnografia; no entanto, preserva a moral como “o elemento catalisador da obra civilizatória do homem”, observou Antônio Paim (1995. p. 53). Antônio Paim e Francisco Martins (1981) esclareceram outro aspecto da evolução do culturalismo, isto é, como se procedeu a passagem entre a geração de Tobias e a que lhe sucedeu.

A solução de Alcides Bezerra, mesmo resguardando o naturalismo do século XIX, preserva a autonomia da moral. O desafio, para a geração seguinte, foi superar o culturalismo sociológico e retornar à tradição iniciada por Tobias Barreto. Foi o que observaram os comunicadores no *IV Colóquio*. A cultura funciona como um *a priori* para os homens. É essa problemática enfrentada por Miguel Reale, segundo se mostrou naquela oportunidade; mas ela também marca o pensamento de Djacir Menezes, autor não examinado nos Colóquios realizados até aqui. Vamos resumir seu pensamento.

IV. A MATURIDADE DO CULTURALISMO BRASILEIRO

Djacir Menezes elaborou sua filosofia culturalista dialogando com Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)¹⁸. A filosofia hegeliana lhe forneceu a noção de espírito, que representa o resultado do processo histórico da consciência e da busca de sentido para a existência. A busca de explicação para o sentido da vida está, pois, relacionada “ao processo de autojustificação da existência nascida da consciência de si mesmo” (Carvalho, 2000. p. 530). É Djacir que aproxima o culturalismo brasileiro de Hegel para dizer que a verdade absoluta procurada pela filosofia só se esclarece no processo histórico e na vida de cada povo.

Djacir se vale de Hegel para tratar o mundo do homem, porque foi no hegelianismo que encontrou uma forma de superar a cisão entre ser e pensar. Foi ela que levou, durante séculos, a falar de um ser fixo, concebido além do fenômeno. A cisão plantou a fixidez onde ó há movimento. O resultado foi que “na metafísica desliza-se do ontológico para o teológico” (Menezes, 1979. p. 201). Foi preciso superar a fixidez da metafísica clássica para chegar ao entendimento da historicidade da consciência e explicar os movimentos da realidade. A consciência voltada para o dado não elimina as mudanças históricas, afirmou. O movimento não tem sempre o mesmo ritmo, no mundo do homem há períodos revolucionários e de acomodação, que se sucedem sem ordem ou necessidade.

A história da filosofia revela que as explicações filosóficas são expressão de um tempo vivido, ao qual podemos voltar. Cada volta introduz no passado morto a seiva do presente e faz sua interpretação. A marcha do pensamento mostra como o homem amplia o entendimento do processo em que vive, confundindo-se com sua própria história. “O passado nos surge, a cada passo, com novas conotações, oferecendo novos aspectos compreensíveis, como se o passado também se transformasse e vivesse à luz da experiência presente” (*idem*. p. 38).

Para Menezes, o que dá singularidade à vida é a cultura. A cultura é a renovação contínua do passado em vista do futuro. Eis como a conceitua: “As sucessivas teorias científicas (...) respiram dentro do pensamento trabalhando na Arte, na Ciência e na Filosofia: tudo acaba irradiando e exprimindo sempre interesse humano, essência humana, aspiração humana. Isso é cultura” (*idem*. p. 79).

Djagir Menezes, ao lado de Miguel Reale, realiza a mais completa descrição da criação humana no âmbito do culturalismo. As idéias de Reale foram, por sua vez, examinadas no *IV Colóquio Tobias Barreto*. Ali Antônio Paim afirmou que o objetivo maior da metafísica culturalista é compreender o modo de ser do homem. Ele esclarece que Reale aprofunda as intuições de Tobias e explica o que é ser pessoa. A descoberta da especificidade da vida se faz na ultrapassagem das posições neokantianas para uma visão culturalista a que se chega quando se suplanta a epistemologia kantiana. Trata-se de propor uma ontognosiologia, processo de concreção e complementaridade, cujos aspectos são matéria da filosofia. É do esforço de descrever o mundo do homem que Reale chega ao que ele objetiva, separando *a priori* cultural recebido daquilo que ele cria em cada tempo. Paim revelou: o culturalismo ensina uma compreensão do mundo propondo que os objetos conhecidos não o são fora da história. Por outro lado isso é pouco, não se trata só de reconhecer o *a priori* cultural na base do conhecimento da realidade, mas entender que aí resta algo do homem transposto para fora de si.

De sua comunicação se apreende que o propósito de Reale não é violar a componente transcendental do kantismo, mas aperfeiçoá-la. A idéia de cultura de Reale não se explicita, esclarece Paim, se não considerarmos a sua teoria dos objetos. O que ele denomina de ontognosiologia é o exame de como a coisa-em-si se dá de modo diverso à consciência, segundo o objeto seja natural, ideal ou um fato da razão. Os objetos culturais abrangem os naturais, os ideais e os valiosos, esclareceu o próprio Reale naquele *IV Colóquio*. Afirmaria posteriormente que cultura é “a unidade sintética de todos os objetos do conhecimento e das criações da espécie humana” (Reale, 2000. p. 17).

No aprofundamento dos objetos da consciência, Reale descobre que os valores não possuem realidade em si, mas se vinculam a atos e coisas. Afirma que os valores não são objetos ideais, cópia de um modelo ideal e definitivo, mas algo que realizamos em nossa experiência, pelos tempos afora. O exame do problema do valor faz a investigação voltar ao homem. É com base nisso que ele critica o desvio proposto por Silvio Romero, pois o homem não é um conjunto de fatos explicados pela ciência, mas um autêntico criador que acrescenta algo ao mundo e à natureza. O cientista quando pensa e interpreta o mundo utiliza todo o saber de sua época. “A teoria do conhecimento deve ser estudada em conexão com a teoria da cultura, alargando-se, assim, as condições *a priori* da cognição” (*idem*. p. 29).

No centro dessa concepção axiológica está o homem como o valor principal, um ente que é o seu dever ser, consciente do que isso implica como dignidade, segundo afirma em sua comunicação no *IV Colóquio Tobias Barreto*: “chego à conhecida conclusão de que o ser do homem é o seu dever ser, o que me levou a apresentar a pessoa humana como valor fonte, porquanto a personalidade é a veste, ou melhor, a dimensão axiológica do indivíduo, o qual somente vale enquanto tem consciência de sua própria valia e enquanto se reconhece igual aos demais indivíduos” (p. 28).

Sua análise ainda mostrou que o pensamento moderno começou com o penso, logo existo. René Descartes (1596-1650)¹⁹ expôs o interior do idealismo, mas existência é mais do que pensamento. A filosofia contemporânea demonstrou-o. Husserl menciona o *a priori*

material na consciência, mas é preciso ir além. Para Reale, o homem é um ente em concreta atualização, existência singular, embora membro da comunidade humana. Destacou, então, a relação entre valor e liberdade. E, assim, tomando o agente da liberdade e do valor como um valor definitivo, a sociedade ocidental enfrenta o desafio de explicar esse espaço de nossa vida que se projeta objetivamente como nosso próprio ser. Foi esse o tema da comunicação de Celso Lafer no *IV Colóquio*. Ali afirmou que: “na reflexão de Reale, a pessoa humana é o valor fonte de todos os valores” (p. 168). As análises seguintes reconhecem que Reale reuniu a sua volta vários discípulos. Quais os que mais se destacaram?

V. OS HERDEIROS DE MIGUEL REALE E DJACIR MENEZES

Pudemos mostrar como os *Colóquios Tobias Barreto* esclareceram os principais aspectos do culturalismo.

Queremos agora mencionar o legado de Reale e Menezes. Começamos lembrando Luís Washington Vita, que desenvolveu a percepção culturalista empregando o conceito situação. Ele ajustou a idéia de circunstância de Ortega y Gasset à noção de *a priori* cultural que Reale lhe sugeriu. Leu-o como uma circularidade entre a ação que se objetiva no espírito e a vida objetivada no mundo. Entender o homem é, pois, compreendê-lo “produto de sua posição dentro de uma época” (Vita, 1965. p. 89). Essa forma de pensar orientou seus estudos da filosofia brasileira, um modo brasileiro de pensar os problemas da filosofia ocidental.

Outro herdeiro de destaque é Roque Spencer Maciel de Barros. Na obra *O fenômeno totalitário* (1990), sugere que a totalidade é uma realidade do homem e dá um novo ritmo à investigação culturalista. A circularidade mencionada por Vita ganha, com ele, um tratamento especial. A condição do existente, afirma, advém do equilíbrio entre as experiências de transcendência e imanência. Por que motivo esse equilíbrio é tão importante? Apenas nessa circunstância o homem é verdadeiramente livre. O existente precisa combinar sua condição de ser simultaneamente único, indivisível e irrepetível, mas ao mesmo tempo também dividido, parcela do todo. O existente faz simultaneamente essa experiência de abertura e recolhimento, tanto melhor entende a si quanto mais se percebe num mundo mudo, em companhia de outros existentes. Essa descoberta deixa ver a liberdade e é a matriz da construção de uma vida singular, que não é, entretanto, um mundo fechado aos outros e às coisas. A dupla percepção de ser íntegro e parcial corresponde às duas circunstâncias próprias do homem e revelam um conflito potencial. A adesão a uma ou outra das estruturas do homem, a imanência ou a transcendência, corresponde à perda da liberdade. Deixar-se seduzir por uma das circunstâncias é mergulhar no fenômeno totalitário, raiz dos sistemas políticos inimigos da liberdade. O espaço intersubjetivo fala algo sobre o modo de ser humano, completa Maciel de Barros. Ele transmite melhor do que qualquer outra manifestação os dilemas humanos e opções mais profundas. A história deste século revela que pela liberdade o homem consegue encontrar-se consigo. Ele exprimiu a dialética entre o sujeito e seu grupo que Djacir Menezes postulou.

Antônio Paim é outro autor de destaque dessa geração. Como estudioso da história da filosofia brasileira realizou, entre nós, o trabalho mais relevante. Examinou a singularidade do pensar filosófico atribuindo destaque à consciência dos problemas, relacionou a ontologia com uma perspectiva voltada para a consciência dos pressupostos do ente, entendeu que está na perspectiva o que existe de universal na filosofia e explicou o sentido da temporalidade do homem. Tornou-se um dedicado analista da experiência moral moderna e avaliou as dificuldades presentes em nosso meio pela recusa de enfrentarmos tal problema. Ele

soube reunir as finas análises ontognosiológicas de Reale à preocupação com a história encontrada em Menezes, elaborando síntese original da filosofia culturalista.

Nelson Saldanha é outro nome a ser lembrado. Ele elaborou uma filosofia da história de moldes culturalistas. Esse projeto começou a ser estruturado em sua tese de doutoramento intitulada *As formas de governo e o ponto de vista histórico*, Belo Horizonte: UFMG, 1958, cuja temática também inspirou *Humanismo e história. Problemas de teoria da cultura*, Rio de Janeiro: José Olímpio, 1983. Nesse livro, a problemática assumiu formulação madura. No entendimento de Nelson Saldanha, a civilização ocidental vive uma fase de auto-reconhecimento; nela, a temporalidade é percebida de modo valorativo e heterogêneo como história cultural. Sua compreensão da cultura como obra do homem permite-lhe superar o historicismo do século XIX. Naquela centúria, acreditava-se numa perspectiva linear da história alimentada pelo sonho de progressos econômico e moral contínuos. O reconhecimento da riqueza multifacetada do processo cultural levou-o a superar o historicismo romântico sem aderir a uma visão anárquica do evolucionar.

Leonardo Prota escreveu vários trabalhos sobre cultura e filosofia. Sua contribuição foi resumida no livro *As filosofias nacionais e a questão da universalidade da Filosofia*. Trata-se de trabalho de fôlego, no qual o autor avaliou os rumos da filosofia moderna. Ele concluiu que aquilo que existe na modernidade são as filosofias nacionais. Diante de tal constatação, precisou investigar *em que consiste a universalidade da Filosofia* (p. XIII), pois filosofia nacional não equívale a explicações parciais da verdade. Com esse trabalho, consolida, na perspectiva dos culturalistas, a interpretação da história da filosofia moderna usando o método de Miguel Reale. Método que foi detalhado por Ricardo Vélez Rodríguez, em sua comunicação no *IV Colóquio* (Atas, 1998. p. 279-285). A novidade de Prota decorre do fato de Reale não haver assumido o seu método de estudo da filosofia brasileira como instrumento para compreensão de outras filosofias nacionais (cf. Reale, 1976. p. 11).

Ricardo Rodríguez é o mais talentoso culturalista da nova geração. Ele aprimorou a questão suscitada por Maciel de Barros contrapondo o desejo de liberdade ao de segurança que, em seu entendimento, coexistem no homem. Os sistemas totalitários refletem o desejo de proteção, os abertos exprimem a expectativa de liberdade. Sua contribuição mais destacada é o esclarecimento do sistema fechado de tipo patrimonial que, segundo entende, é a marca da ibero-américa. O patrimonialismo corresponde a um tipo de sociedade fechada, com características familiares. Para explicar o funcionamento delas, Ricardo Rodríguez atualizou o conceito weberiano de estado patrimonial. Esse tem como esteio a ética do jeitinho e do atalho, através da qual se burlam as regras ordinárias da organização social com o intento de garantir benefícios para poucos. O patrimonialismo possui uma psicologia política denominada de ética patrimonial. O que a tipifica? O fato de o homem projetar, no espaço cultural, a consciência de seus limites e desejar encontrar no útero protetor da organização política, familiar e afetiva aquilo que o dia-a-dia parece lhe negar. O resultado é o homem massa, aqui com um sentido diverso do consagrado por Ortega y Gasset. A sociedade patrimonial estimula o indivíduo a não se pensar fora do grupo.

Antônio Joaquim Severino menciona ainda outros culturalistas²⁰. Dentre os que cita, destacamos, por suas contribuições: Paulo Mercadante (1923)²¹, Vamirech Chacon (nascido em 1934)²² e Luiz Luigi (nascido em 1927)²³.

VI. CONSIDERAÇÕES FINAIS OU DESAFIOS HODIERNOS DO CULTURALISMO

Os *Colóquios Tobias Barreto* fizeram um balanço importantíssimo do culturalismo brasileiro. O exame do legado de Tobias Barreto, Silvio Romero, Gilberto Freire e Miguel Reale, pelas gerações que lhes sucederam, mostram o culturalismo como uma filosofia que esclarece o modo como o homem equilibra o que herda e o que cria. A cultura constitui um *a priori* que está na base da existência concreta. Os estudos mostraram que não há uma existência abstrata sobre a qual atua a cultura. Viver na cultura é parte do modo de ser do homem. As comunicações revelaram ainda que os valores da cultura, com o passar do tempo, acabam adquirindo objetividade e se manifestam, na tessitura existencial, como se inatos fossem. Foi o que examinamos em *O homem e a filosofia*. As meditações sobre a existência e a cultura, que ali empreendemos, refletem o entendimento de que essa relação sugerida pelos culturalistas não é aposição de elementos secundários. A cultura é, simultaneamente, o ponto de partida da existência e o resultado das ações humanas, forma com ela um aspecto indissociável.

O culturalismo chegou, por seus próprios meios, a aspectos que Ortega y Gasset também tematizou: a existência humana é preocupação, e a vida é um diálogo entre existência e cultura. Estas semelhanças não escondem as diferenças: a idéia de que a estrutura da vida é futurição somente faz sentido, no culturalismo, como ideal moral, a interpretação da verdade depende, no culturalismo, do *a priori* cultural e da teoria dos objetos.

Para nós, um balanço como esse mostra que o sentido da existência humana se revela tanto nas dificuldades que brotam das tentativas de objetivar o conhecimento do mundo quanto nas obras que lançadas no mundo passam a valer por si só. O homem só realiza sua humanidade nas trocas que faz entre o que recebe e o que põe no mundo. A filosofia culturalista ajuda a clarear esse problema e resguarda a função insubstituível da filosofia de esclarecê-lo.

A confirmação de que a questão a ser aprofundada é mesmo a relação entre a vida singular e sua imersão no meio cultural veio com a publicação de *Variações* (1999) e de *Cinco temas do culturalismo* (2000) por Miguel Reale. Em ambos a realidade experiencial, concreta e pessoal é o que conta. No segundo livro, Reale trata do tema, reconhecendo “que Ortega y Gasset estava correto ao reconhecer que eu sou eu e minhas circunstâncias” (2000. p. 28). Contudo, também marca posição própria ao explicar que a realidade concreta do homem inclui uma *a priori* cultural que completa o “*a priori* formal visto por Kant, e o *a priori* material, visto por Husserl” (*idem*. p. 44). Aprofundando a relação existência e cultura, a filosofia culturalista contribui para explicar o sentido da presença humana no mundo, segundo comprovaram as intervenções registradas nesses colóquios, cujo primeiro ciclo, estamos concluindo.

NOTAS

1. O filósofo nasceu em Campos, no Estado do Sergipe, em 7 de junho de 1839, e morreu em Recife em 26 de junho de 1889. Teve uma formação filosófica básica na Bahia onde foi aluno de Frei Antônio da Virgem Maria Itaparica, em 1861. Em 1862, transferiu-se para Recife, capital de Pernambuco, ingressando em 1864 na Faculdade de Direito daquela cidade. Concluiu seus estudos em 1869, aos trinta anos de idade, e voltou para o interior em 1871. Neste ano passou a viver na cidade de Escada, onde atuou como advogado, sem perder, contudo, o contato com a vida intelectual da capital. Este período de Escada durou até 1881 e foi importante porque nele Tobias procedeu a revisão crítica do

espiritualismo eclético e iniciou a aproximação com a filosofia alemã, que marcaria sua trajetória intelectual e o principal de sua contribuição filosófica. Retornando à Recife, Tobias Barreto participou de um concurso memorável tendo como concorrentes José Augusto de Freitas, formado na Faculdade do Recife em 1879, Lomelino Drumond, diplomado em 1872 e mais Gomes Parente e Machado Portela Filho. Aprovado em primeiro lugar tomou posse como professor substituto em 14 de agosto de 1882. Nesta fase, na condição de professor, aprofundou o seu conhecimento da filosofia alemã, aderindo ao monismo de Ludwig Noiré (1829-1889). Este fato serviu para desacreditar a Escola do Recife, entendida como o desenvolvimento de uma filosofia que a posteridade relegou ao esquecimento. No entanto, à partir de 1886, Tobias Barreto parece haver entendido as principais novidades trazidas pela filosofia de Emmanuel Kant (1724-1804). Nesta etapa de sua vida escreveu trabalhos importantes inspirando-se no criador da filosofia transcendental. No entanto, muitos de seus projetos foram interrompidos devido à doença que o acometeu pouco depois, devido à vida boêmia que levava. Em 1888 seu estado de saúde agravou-se e ele caiu de cama. Praticamente não mais se levantou até sua morte em 26 de junho de 1889. O pensamento de Tobias Barreto evoluiu passando por três ciclos bem definidos: o inicial de 1868-1874, caracterizando-se pela adesão ao ecletismo espiritualista e aproximação ao positivismo, o segundo de 1875-1882 no qual começou a tomar forma uma meditação mais madura que se distanciava do positivismo e finalmente o terceiro, que cobre os últimos seis anos de sua vida, quando se esboçou uma aproximação ao neo-kantismo. O principal da contribuição tobiática, no que se refere ao mundo do homem, vem desta terceira fase e está no reconhecimento do distanciamento entre o homem natural e o cultural. O homem dominado por instintos, que não reconhece normas ou convenções é muito diferente daquele que constrói o mundo moral, segue uma religião e elabora normas jurídicas. A precisa compreensão da cultura na forma como vinha sendo estudada pelos discípulos de Kant na Alemanha decorre dos estudos que Tobias realizou dos pensadores alemães. Os escritos da primeira fase, ocasião em que rompeu com o ecletismo espiritualista e aproximou-se do positivismo foram: *Guizot e a escola espiritualista* (1868), *A propósito de uma teoria de Santo Tomás de Aquino* (1868), *Teologia e teodicéia não são ciências* (1868), *Fatos do espírito humano* (1869), *Sobre a religião natural de Jules Simon* (1869), *Sobre a motricidade* (1869), *A religião perante a psicologia* (1870), *A ciência da alma ainda e sempre contestada* (1871) e *Sobre a filosofia do inconsciente* (1874). Os escritos da segunda fase, quando rompeu com o positivismo foram: *Deve a metafísica ser considerada morta* (1875), *O partido da reação em nossa literatura* (1879), *O haeckelismo na zoologia* (1880), *Algumas idéias sobre o chamado fundamento do direito de punir* (1881), *Sobre uma nova intuição do direito* (1881), *Uns traços ligeiros sobre a vida religiosa no Brasil* (1881). Foi nos últimos anos de vida que se consolidaram as críticas que teceu ao positivismo e se desenvolveram suas teses sobre a cultura, no que se resume ao principal de sua contribuição filosófica. Quais os estudos elaborados nesta terceira e decisiva fase? São eles: *Dissertação de concurso* (1882), *Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem* (1884), *Relatividade de todo conhecimento* (1885), *Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas* (1887), *Recordações de Kant* (1887), *A irreligião do futuro* (1888) e a *Introdução ao estudo do direito* (1887/1888). O aprofundamento da filosofia proposta por Tobias Barreto poderá ser realizado com uma consulta aos seguintes trabalhos: *Época e individualidade* (1895), *Esboços e fragmentos* (1899), *História da faculdade de direito do Recife* (1927), todos de Clovis Beviláqua; *Tobias Barreto* (1934) e *Minha formação no Recife* (1955) de Gilberto Amado; *Tobias Barreto, o homem pêndulo* (1937), Roberto Lira; *Tobias Barreto, poeta* (1939), de Dário de Bittencourt; *Tobias Barreto e sua época* (1939) e *O pensamento vivo de Tobias* (1943), de Hermes Lima; *Inteligência no Brasil* (1935), de José Maria Belo; *Preciso de história da filosofia* (1938), de Paulo Augusto; *Tobias Barreto* (1943), de Nelson Romero; *A doutrina de Kant no Brasil* (1949), de Miguel Reale; *Tobias Barreto* (1952), de Paulo Dantas; *Tobias Barreto e Machado de Assis* (1954), de Abelardo Fernando Montenegro; *Casa de Tobias* (1955), de José F. Menezes; *Da escola de Recife ao Código Civil* (1969) e *História das idéias socialistas no Brasil* (1981), de Vamirech Chacon; *A escola do Recife, em gestos e vozes de Pernambuco* (1970), de Luís Delgado; *Tobias Barreto na cultura brasileira* (1972), de Paulo Mercadante e Antônio Paim; *Conceito ideológico da Escola do Recife* (1980), de Francisco Alcântara Nogueira; *Aspectos do pensamento alemão na obra de Tobias Barreto* (1985), de Lilian de Abreu Pessoa; *Um pensador da Escola de Recife* (1987) e *Tobias Barreto e a revolução jurídica alemã*

(1988) de Virgílio Campos; *Tobias Barreto, antologia de idéia, uma revelação* (1974) e *A concepção filosófica de Tobias Barreto* (1980) de Paulo Campos Côrtes; *A Escola do Recife* (1985), de Nelson Saldanha; *Um estudo sobre Tobias Barreto* (1989), de Anoar Aiex; *A filosofia da ciência na Escola de Recife* (1989), de Aluizio Bezerra Coutinho; *Tobias Barreto, a abolição da escravatura e a organização da sociedade* (1988), *Tobias Barreto e a filosofia no Brasil* (1990) e *Tobias Barreto* (1994) três trabalhos de Luís Antônio Barreto; *Importância e limitações da obra filosófica de Tobias Barreto* (1967), *O pensamento filosófico de Tobias Barreto* (1992), obra coletiva com vários artigos sobre as idéias de Tobias Barreto publicada, em Portugal, pela UNL; *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), *A filosofia da Escola de Recife* (1999) de Antônio Paim; *Un giurista tropicale* (2000), de Mario G. Losano e o verbete do *Dicionário Biobliográfico de Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal. Pode-se ler também o comentário sobre o filósofo na nossa *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998) e no *Curso de Filosofia Brasileira* (2000).

2. Artur Orlando nasceu em Recife (Pe) em 29 de junho de 1853 e morreu a 29 de março de 1916. Formou-se em Direito em 1853 e tentou sem sucesso a carreira universitária. Ao longo da década de noventa consagrou-se como um dos principais articulistas do jornal *A Província*, que se tornou o órgão oficial do Partido Autonomista, uma dissidência do Partido Republicano. Foi também neste período que se tornou escritor apreciado e publicou a maior parte de suas obras. Entre elas se destacam: *Filocrítica* (1886), *Meu Álbum* (1891), *Ensaio de crítica* (1904), *Propedêutica, política jurídica* (1904), *Novos Ensaio* (1905), *Pan-americanismo* (1906), *Reforma do ensino* (1907), *Porto e cidade do Recife* (1908), *São Paulo versus Alexandre IV* (1910), *Clima brasileiro* (1911), *Brasil, a terra e o homem* (1913). Para um estudo mais aprofundado sobre o autor leia: *Filosofia, educação, sociedade e direito na obra de Artur Orlando* (1980) e *A Filosofia de Kant no Brasil: ciclo do neokantismo* (1984), de Rosa Mendonça de Brito; *Da Escola do Recife ao Código Civil* (1969), de Vamirech Chacon; *A Filosofia da Escola do Recife* (1981) e *a Escola do Recife* (1999) de Antônio Paim.

3. José Izidoro Martins Júnior nasceu em Recife em 24 de novembro de 1860 e morreu no Rio de Janeiro em 22 de agosto de 1904. Diplomou-se na Faculdade de Direito do Recife em 1883 da qual logo se tornou colaborador. Depois da proclamação da República foi nomeado professor e responsável pela cadeira História do Direito Nacional. Foi Diretor da Faculdade, Presidente da Província de Pernambuco, Deputado Federal. No Rio de Janeiro integrou a Faculdade de Ciências Sociais da cidade. Escreveu: *Vigílias literárias* (1879), *O crime da vitória* (1880), *A propósito da conversão de Littré* (1881), *Scalpello* (1881), *Visões de hoje* (1881), *Stenografo* (1882), *A poesia científica* (1883), *Retalhos* (1884), *Estilhaços* (1865), *Jesus e os Evangelhos* (1886), *Há crime na ofensa à memória dos mortos* (1887), *Fragmentos jurídicos-filosóficos* (1891), *Tela polycroma* (1893), *História do direito natural* (1895), *Compêndio de história geral do direito* (1898), *Um capítulo da história política* (1898), *Soberania e Acre* (1914). Para um estudo de seu pensamento leia: *Martins Júnior*, de Henrique Martins; *Martins Júnior*, de Rangel Moreira; *Três mestres do direito no batente do jornal* (1966), de Luís do Nascimento (1966) e *A Escola do Recife*, de Nelson Saldanha (1985).

4. Djacir de Menezes nasceu em Maranguape (Ce) a 16 de novembro de 1907 e morreu na cidade do Rio de Janeiro em 9 de junho de 1996, aos 88 anos de idade. Fez o curso de humanidades no Ceará, mas o Curso de Direito, iniciado em seu estado natal, somente foi concluído no Rio, na Faculdade Nacional de Direito. O doutorado ele o defendeu na Faculdade de Direito do Ceará em 1932, com a tese intitulada *Kant e a idéia do direito*, tornando-se, a partir daí, professor daquela instituição. Em 1938 obtém a cátedra de *Introdução à ciência do direito*. Em 1939 é um dos fundadores e o primeiro Diretor da Faculdade de Ciências Econômicas do Ceará. Nos anos quarenta muda-se para o Rio de Janeiro depois de aprovado em dois concursos, um na Faculdade de Filosofia e outro na Faculdade de Economia, ambas integrantes da Universidade do Brasil, mais tarde denominada Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nessa última Faculdade torna-se catedrático de *História das doutrinas econômicas*. Além dos trabalhos acadêmicos exerceu vários cargos administrativos, sendo Diretor da Faculdade de Economia e Reitor da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Depois de jubinado tornou-se professor emérito daquela instituição. Foi fundador e diretor do *Centro de Estudos Brasileiros* (em Buenos Aires) e do *Centro cultural Brasil-Bolívia* (La Paz). Participou de diferentes instituições entre as quais: o Instituto Brasileiro de Filosofia, o Instituto Histórico Brasileiro, o Instituto do Ceará

e o Conselho Federal de Cultura. Suas obras mais significativas são: *O problema da realidade objetiva, crítica às tendências idealistas da filosofia moderna* (1932 - 2. ed. ampliada em 1971), *Diretrizes da educação nacional, significação sociológica da educação; seus fundamentos biológicos* (1932), *Análise científica dos fenômenos históricos* (1933), *Psicologia, precedida de uma introdução anatomo-fisiológica para uso das escolas normais e ginásios equipados* (1933 - 2. ed. em 1937 e 3. ed. em 1941), *Direito, socialismo e confucionismo* (1ª parte - 1934, 2ª parte em 1935 e 3ª parte em 1936), *A teoria científica do direito* (1934), *Princípios de sociologia, de acordo com o programa oficial* (1934 - 2. ed. em 1944), *Aspectos da economia nacional* (1934), *Introdução à ciência do direito* (1934 - 4. ed. em 1964), *Dicionário Psico-pedagógico* (1935), *Economia política* (1936), *O outro nordeste, formação do nordeste pastoril* (1937 - 2. ed. em 1970), *Preparação ao método científico, breve introdução à filosofia moderna* (1938), *O princípio da simetria e os fenômenos econômicos* (1939), *O ouro e a nova concepção da moeda* (1941), *Direito administrativo moderno* (1943), *O Brasil econômico* (1944), *Das leis econômicas* (1945), *Curso de Economia Política* (1947), *Crítica social de Eça de Queiroz* (1950), *Finanças nas empresas* (1952), *ABC da economia* (1953), *As elites agressivas* (1953), *Estudos de sociologia e economia* (1953), *O Brasil no pensamento brasileiro* (1957), *Raízes pré-socráticas no pensamento atual* (1957 - 2. ed. em 1971), *O sentido antropogênico da história* (1959), *Hegel e a filosofia soviética* (1959), *A querela anti-Hegel* (1960), *Temas de filosofia política* (1962), *Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito* (1962), *Mondolfo e as interrogações de nosso tempo* (1963), *Proudhon, Hegel e a dialética* (1966), *Textos dialéticos de Hegel* (1969), *Poesias heréticas e Heresias poéticas* (1970), *Democracia e misticismo* (1971), *Idéias contra ideologias* (1971), *Curriculum Vitae* (1972), *Teses quase-hegelianas* (1972), *Temas polêmicos* (1975), *Motivos alemães* (1977), *Tratado de filosofia do direito* (1979), *Premissas do culturalismo dialético* (1979), *A juridicidade em Tomás de Aquino e Karl Marx* (1982). Para um maior conhecimento das idéias de Djacir Menezes consultar os seguintes trabalhos: *Brasil e os brasileiros de hoje* (1961), de Afrânio Coutinho; *Dicionário literário* (1969), de Raimundo Menezes; *Djacir de Menezes e as perspectivas do pensamento contemporâneo* (1979), organizado por Moacir Teixeira de Aguiar; *Dicionário histórico - biográfico brasileiro* (1984), da Fundação Getúlio Vargas; *Problemática do culturalismo* (1995), de Antônio Paim; *História das idéias filosóficas na Faculdade de Direito do Ceará* (1996), de João Alfredo de Souza Montenegro; *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), de Antônio Paim; o verbete no *Dicionário Biobibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; o capítulo que lhe dedicamos em *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998) e no *Curso de filosofia brasileira* (2000). Muitos foram os artigos escritos sobre o filósofo, bastando lembrar alguns deles: *Fracassos gloriosos* (1960), de Joaquim Pimenta; *Nossa homenagem a Djacir Menezes* (1978), *Revista Brasileira de Filosofia*; *O agostinismo de Djacir* (1992), de Antônio Carlos Villaça e *A lição final de Djacir Menezes* (1996), de Machado Paupério.

5. Miguel Reale nasceu em São Bento do Sapucaí em 6 de novembro de 1910. Fez o curso primário em Itajubá, Minas Gerais, mudando-se, em seguida, para São Paulo onde estudou o secundário no Instituto Médio Dante Alighieri e, em seguida, frequentou a tradicional Faculdade de Direito da USP que concluiu em 1934. Ocupou vários cargos da administração pública em São Paulo, inclusive o de Reitor da USP. Desenvolveu intensa atividade política fundando em 1936 a revista mensal *Panorama* e o diário *Ação*. Fundou o Instituto Brasileiro de Filosofia e criou a Revista Brasileira de Filosofia, presidindo o primeiro desde 1949 e dirigindo a segunda desde 1951. É membro da Academia Brasileira de Letras, presidente honorário da *International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy*, havendo obtido o título de Doutor *honoris causa* de doze universidades, dentre as quais as de Gênova, Lisboa e Coimbra. O filósofo é autor de uma obra vasta e variada da qual devemos realçar os seguintes livros: *O estado moderno* (1933), *Formação da burguesia política* (1935 - 2ª ed. 1983), *O capitalismo internacional* (1935 - 2ª ed. 1983), *Atualidades de um mundo antigo* (1936), *Atualidades brasileiras* (1937 - 2ª ed. 1983), *Fundamentos do direito* (1940), *Teoria do direito e do estado* (1940 - 4ª ed. 1984), *A doutrina de kant no Brasil* (1949), *A filosofia do direito* (1953 - 2ª ed. em 1980), *Horizontes do direito e da história* (2ª ed. em 1977), *Nos quadrantes do direito positivo* (1960), *Filosofia em São Paulo* (2ª ed. em 1976), *Parlamentarismo brasileiro* (1962), *Pluralismo e liberdade* (1963 - 2ª ed. 1998), *Imperativos da Revolução de março* (1965), *Poemas do amor e do*

tempo(1965), *Introdução e notas dos Cadernos de Filosofia do Pe. Feijó*(1967), *Teoria tridimensional do direito* (1968 – 5ª ed. 1994), *Da Revolução à Democracia* (1969- 2ª ed. em 1977), *O direito como experiência*(1968), *Direito administrativo* (1969), *Problemas de nosso tempo* (1969), *Imperativos da revolução de março* (1965), *Cem anos de ciência do direito no Brasil* (1973 – 24ª ed. 1997), *Experiência e cultura* (1977), *Política de ontem e de hoje* (1978), *Estudos de filosofia e ciência do direito* (1978), *O homem e seus horizontes* (1980), reeditada em 1997. *Revogação e anulamento do ato administrativo* (1980), *Poemas da noite* (1980), *Questões de direito* (1981), *Lições preliminares de direito* (1981), *A filosofia na obra de Machado de Assis* (1982), *Verdade e conjectura* (1983), *Direito natural/direito positivo* (1984), *Figuras da inteligência brasileira* (1984), *Teoria e prática do direito* (1984), *Sonetos da verdade* (1984), *Por uma constituição brasileira* (1985), *Reforma universitária* (1985), *O projeto do código civil* (1986), *Liberdade e Democracia* (1987), *Memórias* (1987), *O belo e outros valores* (1989), *Vida oculta* (1990), *De Tancredo a Collor* (1992), *Face oculta de Euclides da Cunha* (1993), *Estudos de filosofia brasileira* (1994), *Paradigmas da cultura contemporânea* (1996) e *O estado de direito e o conflito das ideologias* (1998), *Das letras à filosofia* (1998) e *Variações* (1999). Mencionemos também alguns de seus principais artigos: *Giambattista Vico, a jurisprudência e a descoberta do mundo da cultura* - RBF 1 (4): 408-422, 1951; *Kierkegaard e o nosso tempo* – RBF 6 (22): 181-191, 1956; *A filosofia da história do Brasil na obra de Gilberto Freire* – RBF 9 (35): 293-299, 1959; *A filosofia no Brasil* – (Anais, 1959); *Pedro Lessa e a filosofia positiva em São Paulo* (Anais, 1959); *Fundamentos da concepção tridimensional do direito* – RBF 10 (40): 455-470, 1960; *Estará a universidade em crise* – RBF 1 (3): 324-326, 1961; *A problemática dos valores entre dois mundos em conflito* – RBF 11 (43): 322-336, 1961; *Lei e direito na concepção de Farias Brito* (Anais, 1962); *Ontognoseologia, fenomenologia e reflexão histórico-crítica* – RBF 16 (62): 161-201, 1966; *Sentido do pensar do nosso tempo* – RBF 25 (100): 389-404, 1975; *Política e direito na doutrina de Nicolai Hartmann* – RBF 26 (101): 3-27, 1976; *Filosofia fenomenológica e existencial* – RBF 27 (107): 312-316, 1977; *Dialética da experiência jurídica* – RBF 29 (115): 239-246, 1979; *Pontes de Miranda na cultura brasileira* – RBF 31 (123): 177-183, 1981; *Experiência jurídica e código civil* – Anais, 1981). Para um aprofundamento das idéias de Reale é desejável consultar a seguinte bibliografia: *Meditações sobre o mundo moderno* (1943), de Alceu Amoroso Lima; *Introdução à ciência do direito* (1954), de Hermes Lima; *O pensamento jurídico contemporâneo* (1955) e *Introdução à ciência do direito* (1960), ambos de Paulo Dourado Gusmão; *Miguel Reale, filósofo y jurista* (1956), de Miguel Herrera Figueroa; *Namoro com Thémis* (1958), de Luís Washington Vita; *O pensamento filosófico no Brasil hoje* (1961), de Henrique Cláudio de Lima Vaz; *Vita e forma nella realtà de diritto* (1964), de Dino Pasini; *Miguel Reale e a renovação dos estudos jurídicos no Brasil* (1966), de Teófilo Cavalcanti Filho; *Filosofia do direito e do estado* (1966), de Cabral de Moncada; *A filosofia contemporânea no Brasil* (1969), de L. Acerboni; *La ontologia jurídica de Miguel Reale* (1975), de Pablo Lopez Blanco; *Estudos em homenagem a Miguel Reale* (1977), organizado por Teófilo Cavalcanti Filho; *La problematica del culturalismo brasileiro* (1978), de Max Solares Duran; *A ontognosiologia de Miguel Reale* (1978), de F. L. Olmedo; *A experiência como determinante cultural no pensamento de Miguel Reale* (1979), dissertação de mestrado de Domingos Girelli; *a fundação da experiência em Miguel Reale* (1980), dissertação de mestrado de Alzira Muller; *Miguel Reale na UnB* (1981), vários autores; *Atas do IV Colóquio Tobias Barreto* (1988); *Anais do IV Congresso Brasileiro de Filosofia do Direito* (1990); o capítulo VI da *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), de Antônio Paim; o capítulo VII de *A filosofia contemporânea no Brasil* (1997), de Antônio Joaquim Severino; *Bibliografia e estudos críticos* (1999), do Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro; o verbete do *Dicionário Biobliográfico de Autores Brasileiros* (1999) da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; *A teoria dos valores de Miguel Reale, fundamento de seu tridimensionalismo jurídico* (1999), de Angeles Mateos García e o item V de *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998) que lhe dedicamos e também o capítulo proposto em nosso livro *Curso de Filosofia Brasileira* (2000). Além desses livros e ensaios há mais de uma centena de artigos sobre as idéias filosóficas de Miguel Reale.

6. Evaristo de Moraes Filho (nasc. em 1914) é autor de uma vasta obra que alcança diversos campos. De uma perspectiva filosófica merece destaque *Profetas de um mundo que morre* (1946), *Marcel Proust e o realismo dos dois lados* (1956), *Francisco Sanches e a dúvida metódica na Renascença Portuguesa* (1953), *A contribuição de Joaquim de Carvalho para a compreensão de Francis-*

co Sanches (1958), o ensino da filosofia no Brasil (1959), *Liberdade e cultura* (1980), Rui Barbosa e a filosofia existencial (1983).

7. Luís Washington Vita nasceu em São Paulo em 23 de março de 1921. Estudou Direito e Filosofia. Em 1960 assumiu as funções de secretário da *Revista Brasileira de Filosofia* e passou a atuar no magistério superior. Elaborou uma magnífica antologia da obra de Silvio Romero que serviu de inspiração para outros interessados no estudo da filosofia brasileira. Junto com Reale planejou a publicação de uma biblioteca do pensamento brasileiro e trabalhou para a introdução da disciplina Filosofia Brasileira nos Cursos de Filosofia. Morreu prematuramente em 1968 com 47 anos de idade deixando vários projetos inacabados. Escreveu: *Materialismo histórico e economia marxista* (1948), *Um Congresso Internacional de Filosofia* (1949), *Encontro d'água, apontamentos de filosofia* (1949), *A filosofia no Brasil* (1950), *Arte e existência* (1950), *Leonardo Coimbra, testemunhos de seus contemporâneos* (1950), *Da técnica como problema filosófico* (1950), *Antero de Quental* (1951), *Compendio de filosofia* (1954), *Introdução à pedagogia musical* (1956), *Páginas de estética* (1956), *Soren Kierkegaard* (1956), *Temas e perfis* (1957), *Namoro com Thêmis* (1958), *O mito de Hefestos* (1959), *Escorço da filosofia no Brasil* (1964), *Momentos decisivos do pensamento filosófico* (1964), *Monólogos e diálogos* (1964), *A Introdução a filosofia* (1965), *Antologia do pensamento social e político no Brasil* (1968), *A pequena história da filosofia* (1968), *A filosofia contemporânea em São Paulo* (1968) e *Panorama do Brasil* (1969).

8. O pensador nasceu em 1927 na Bahia e dedicou-se ao exame de inúmeros problemas, sendo autor de obra extensa e variada. Na década de 50 cursou Filosofia na Universidade Lomonosov, em Moscou, e na Faculdade Nacional de Filosofia do Rio de Janeiro. Foi professor na Universidade Federal do Rio de Janeiro, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e na Universidade Gama Filho, aposentando-se em 1989. Na PUC-RJ organizou e coordenou o curso de mestrado em Pensamento Brasileiro. Na Universidade Gama Filho, juntamente com o Dr. Eduardo Abranches de Soveral, implantou o doutorado em Pensamento Luso-Brasileiro, ocasião em que orientou diversas dissertações de mestrado e teses de doutorado. Preside o Conselho Acadêmico do Instituto de Humanidades e é membro titular do Instituto Brasileiro de Filosofia. Antônio Paim também pertence aos quadros da Academia Brasileira de Filosofia, Pen Clube do Brasil, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Academia de Ciências de Lisboa e Instituto de Filosofia Luso-Brasileiro. Além dos trabalhos como professor universitário de filosofia, desde fins dos anos 50 trabalhou como assessor de diversos órgãos oficiais como BNDS, FINEP, Governo do Estado da Bahia, Ministério da Aeronáutica e Ministério da Agricultura. O principal de seu trabalho acadêmico concentra-se no estudo da filosofia brasileira, onde organizou um grupo de professores e pesquisadores. Dedicou atenção especial as questões de ética e política, escrevendo trabalhos importantes não só para o pensamento brasileiro como para se entender a cultura ocidental, universo onde se desenvolveu diferentes modelos éticos. Ainda no âmbito cultural promoveu a reedição de importantes textos de filósofos brasileiros, entre os quais destacamos a obra de Oliveira Vianna (1883-1889), incluindo textos que permaneceram inéditos por 40 anos e as *Obras Completas* de Tobias Barreto, em parceria com Paulo Mercadante. Ele também participou da organização de diversas coleções ligadas ao pensamento brasileiro, entre as quais mencionamos a *Estante do Pensamento Brasileiro*, dirigida por Miguel Reale, da *Biblioteca do Pensamento Brasileiro*, dirigida por Adolpho Crippa; da *Coleção Pensamento Político Republicano*, dirigida por Carlos Henrique Cardim e da *Coleção Reconquista do Brasil*, da Editora Itatiaia. Entre suas contribuições mais significativas devemos mencionar os seguintes livros: o clássico *História das idéias filosóficas no Brasil* (5^a ed. em 1997), *Tobias Barreto na cultura brasileira: uma reavaliação* (1972), *Problemática do culturalismo* (2^a ed. em 1995), *A ciência na universidade do Rio de Janeiro* (1977) revista e republicada com o título *A UDF e idéia de universidade* (1981), *A questão do socialismo hoje* (1981), *Evolução histórica do liberalismo* - em colaboração (1987), *A evolução do pensamento político brasileiro* (1989) - organizador em colaboração com Vicente Barreto, *Bibliografia filosófica brasileira 1808-1930* (1988), *A filosofia brasileira* (1991), *Modelos éticos; introdução ao estudo da moral* (1992), *A querela do estatismo* (1994), *Fundamentos da moral moderna* (1994), *O liberalismo contemporâneo* (1995), unidades do *Curso de introdução ao pensamento político brasileiro* (1995), *Curso de Humanidades* (1997) - em colaboração com Leonardo Prota e Ricard Veléz Rodrigues, com os seguintes títulos publicados: *História da cultura* (em 4 volumes - 1998),

Política (1989), *Moral* (1997), *Religião* (1997), *Filosofia* (1999). Também publicou os *Estudos complementares à história da filosofia brasileira* - V volumes: *O pensamento filosófico brasileiro* (1979), *As filosofias nacionais* (1997) - inclui parte do opúsculo *Das filosofias nacionais* (1991), *Etapas iniciais da filosofia brasileira* (1998), incluindo o livro *Cairu e o liberalismo econômico* (1968), *A escola eclética* (1996), *A Escola do Recife* (2ª ed. em 1981). Recentemente, editou os seguintes livros: *Bases e características da cultura ocidental* (1999) e *Cidadania, o que todo cidadão precisa saber* (1999). Destaquemos também os opúsculos: *Os novos caminhos da universidade* (1981), *O modelo de desenvolvimento implantado pela aeronáutica* (1987), *Oliveira Viana de corpo inteiro* (1989), *Roteiro para estudo e pesquisa da problemática moral na cultura brasileira* (1996), *Agenda teórica dos liberais brasileiros* (1997), *O krausismo brasileiro* (1998) e *Vicente Ferrer no contexto da Escola Eclética brasileira* (1999). Além destes livros e opúsculos o estudioso já publicou uma centena de ensaios e mais de trezentos e cinquenta artigos, resenhas e apresentações. Desejariamos destacar os seguintes ensaios pela contribuição que significaram para a compreensão da filosofia brasileira: *A obra filosófica e a evolução de Tobias Barreto* - Revista do Livro, n° 14, junho de 1959; *O ecletismo de Antônio Pedro de Figueiredo* - RBF 61, 1966; *Importância e limitações da obra filosófica de Tobias Barreto* - Revista do Livro, n° 27/8, 1965; *Introdução à filosofia contemporânea no Brasil: a mentalidade positivista* - RBF 64, 1966; *A evolução do marxismo* - Cadernos Brasileiros, n° 43, 1967; *Graça Aranha e os problemas legados à posteridade pela Escola do Recife* - RBF 72, 1968; *Silvestre Pinheiro Ferreira e a evolução do pensamento brasileiro no Século XIX* - RBF 76, 1968; *Culturalismo e consciência transcendental* - RBF 81, 1971; *A vertente psicológica do ecletismo na obra de Eduardo Ferreira França* - Universitas 8/9, 1971; *A superação do empirismo mitigado na obra de Silvestre Pinheiro Ferreira* - RBF 102, 1976; *Momentos destacados do pensamento filosófico brasileiro* - Revista da Universidad de Medellín, 22, 1976; *O ciclo de formação da corrente eclética* - RBF 104, 1976; *Reale e o ponto de vista da consciência transcendental* - Estudos em homenagem a Miguel Reale, 1977; *A questão da originalidade do pensamento filosófico brasileiro* - RBF 107, 1977; *A corrente culturalista* - Convivium 3 (20), 1977; *Fundamentos morais da cultura brasileira* - Ciências Humanas 5 (2) 1978; *Correntes atuais do pensamento brasileiro* - Presença Filosófica 5 (3), 1979; *A ética na meditação brasileira* - Anais do Simpósio Internacional de Ética, 1980; *O processo de formação do tradicionalismo político no Brasil* - Ciências Humanas 18/9, 1981; *Gonçalves de Magalhães e o apogeu do ecletismo brasileiro* - RBF 127, 1982; *O cientificismo e seus ciclos no Brasil* - RBF 129, 1983; *Uma visão renovada do tradicionalismo* - Convivium 28, 1985; *O Krausismo brasileiro* - Anais, 1988; *A trajetória filosófica de Tobias Barreto* - RBF 154, 1989; *O modelo de pesquisa da filosofia brasileira* - Anais, 1989; *Merquior e a questão do liberalismo social* - Tempo Brasileiro 109, 1992; *Os grandes ciclos da escola eclética* - Atas do II Colóquio Tobias Barreto, 1994; *Notas sobre o conceito de filosofia luso-brasileira* - RBF 175, 1994; *La filosofia contemporânea in Brasile* - Paradigmi 35, 1994; *A contribuição de Celso Lafer ao liberalismo brasileiro contemporâneo* - RBF 180, 1995; *Avaliação crítica da moral contra-reformista* - Ciências Humanas 20, 1997; *Miguel Reale e a autonomia da axiologia* - Atas do IV Colóquio Tobias Barreto, 1998; *A filosofia católica entendida como perspectiva filosófica na obra de Zilles* - Anais, 1999; *O que se deve entender por filosofia* - Digesto Econômico, 1999. Para melhor entendimento das idéias filosóficas de Antônio Paim sugerimos a leitura do catálogo *A filosofia no Brasil* (1990), de Antônio Joaquim Severino; do verbete que a enciclopédia LOGOS (1991) lhe dedicou; dos *Anais do V Encontro dos Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira* (1995), voltado para o estudo de sua obra e organizado por Leonardo Prota; do verbete do *Dicionário Bibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; do capítulo que lhe dedicamos em *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998) e do capítulo XIX do nosso livro *Curso Introdução à Filosofia Brasileira* (2000), também sobre sua obra. Além destes estudos existem muitos artigos que avaliam as diferentes facetas de sua obra.

9. Maciel de Barros nasceu em 1927 na cidade de Bariri no Estado de São Paulo e morreu em São Paulo, capital, em 8 de maio de 1999. Licenciou-se em filosofia pela USP em 1949 e doutorou-se, em seguida, em Educação. Desde então foi Professor Titular de História e Filosofia da Educação naquela Universidade, fazendo brilhante carreira acadêmica. Foi membro da comissão que estudou a reforma universitária realizada em 1968, dirigiu a Faculdade de Educação e integrou a Comissão Edi-

torial da EDUSP. Escreveu em 1955 um livro sobre Pereira Barreto, reelaborado em 1967 com o título *A evolução do pensamento de Pereira Barreto*. Publicou ainda *A ilustração brasileira e a idéia de universidade* (1955 – reeditado em 1986), *Ensaio sobre educação* (1970), *Introdução à filosofia liberal* (1971), *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães* (1973), *Gorbachevismo – hipóteses e conjecturas* (1988), *Estudos liberais* (1992), *Razão e racionalidade* (1993), *Estudos brasileiros* (1997), *Poemas* (1997). Organizou e colaborou em *Diretrizes e bases da educação nacional* (1960) e *O significado do liberalismo atual (uma controvérsia brasileira)* (1998). O melhor de suas idéias apareceu em *O fenômeno totalitário* editado em 1990 pela Itatiaia, onde o pensador desenvolveu aspectos já propostos em *Introdução à filosofia liberal*. Na editora Itatiaia Maciel de Barros dirigiu a coleção *Reconquista do Brasil* desde 1985 até sua morte. Além dos livros anteriormente mencionadas, o pensador colaborou nas seguintes obras coletivas: *Vida religiosa e a questão religiosa* em *História da civilização brasileira* (v. II) e *O Brasil monárquico* em *Declínio e queda do Império* (v. IV) – p. 317-365, (1971), *O positivismo no Império* em *As idéias filosóficas no Brasil* (v. I) – p. 115-142, (1978), *O pensamento político positivista no Império* em *As idéias políticas no Brasil* (v. I) – p. 233-270, (1979), *Notas sobre a estética de Miguel Reale* em *Direito, política, filosofia e poesia*; volume comemorativo dos 80 anos do Prof. Miguel Reale – p. 69-76, (1992), *Karl Popper: a busca inacabada* em *Popper*; as aventuras da racionalidade – p. 9-20, (1995). Também merece ser citado o artigo *O pensamento político de Kant* – RBF 32 (126): 190-213, 1982. Para um aprofundamento das teses filosóficas de Maciel de Barros deve-se consultar: *Anais do II Encontro dos professores e pesquisadores da filosofia brasileira* (1991), organizado por Leonardo Prota e dedicado ao exame de sua obra; *Liberalismo trágico* (1993), dissertação de mestrado de Rosilene de Oliveira Pereira; o verbete escrito por Miguel Reale na enciclopédia LOGOS (1989), o texto sobre o filósofo proposto por Antônio Paim em *Problemática do culturalismo* (1995), o verbete do *Dicionário Bibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; o capítulo que escrevemos sobre suas idéias em *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998) e o que lhe dedicamos no *Curso de Filosofia Brasileira* (2000). Há ainda muitos artigos sobre as idéias de Maciel de Barros, entre os quais destacá-riamos: *Roque Spencer Maciel de Barros, ou uma visão liberal trágica do homem* (1997), de Ubiratan Borges de Macedo e *O pensamento de Roque Spencer Maciel de Barros* (1997), de Gilda Naécia Maciel de Barros.

10. Leonardo Prota nasceu em 18 de julho de 1930 na Itália, mas se naturalizou brasileiro. Fez o mestrado em educação na University of Los Angeles e se doutorou no Brasil em 1981, na Universidade Gama Filho, no Rio de Janeiro. Realizou o pós-doutoramento na Universidade de Bari, Itália, onde estudou as singularidades da filosofia italiana. Desde meados dos anos 80 estabeleceu-se em Londrina e passou a integrar o corpo docente da UEL. Ali coordena o curso de pós-graduação em filosofia além de dirigir a Editora da Universidade (EDUEL), que ajudou a criar. Publicou: *Imperativo atual; a busca de modelo diversificado de Universidade* (1981), *Curso de Humanidades – apresentação* (1962), *Um novo modelo de Universidade* (1987), *Educação para a cidadania* (1996), *A universidade em debate* (1998), *As filosofias nacionais e a questão da universalidade da filosofia* (2000). Colaborou em vários números dos cadernos editados pelo Instituto de Humanidades.

11. O filósofo nasceu em 1933 na cidade de Recife, capital de Pernambuco. Licenciou-se em filosofia pela Universidade Católica daquele Estado e em Direito pela Universidade Federal (UFPE). Trabalhou como professor na UNICAP – Pernambuco entre 1960 e 1974. É professor de filosofia, história e direito na Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, professor de filosofia do direito no Curso de pós-graduação em Direito da UERJ – Rio de Janeiro, membro titular do Instituto Brasileiro de Filosofia e integrante da Academia Brasileira de Filosofia. Para conhecer mais sobre o autor consulte o verbete sobre ele no *Dicionário Bibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999) da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal e o capítulo que a ele dedicamos em *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998). O que pretendeu o filósofo? Nelson Saldanha examinou a influência do plano cultural nos problemas filosóficos. Segundo ele, os problemas da filosofia se clareiam ou se renovam segundo a capacidade do pensador e do espírito de sua época. A sua principal contribuição parece residir no esforço para preservar a autonomia dos componentes da cultura e elucidar seu significado em contraposição aos historicismos teleológicos e unilineares. Era preciso superar aquele historicismo fechado que o século XIX nos legou e criar um novo modo de reconhecer a importância dos ciclos históricos.

Para realizar esta tarefa criou o conceito de exemplariedade que ele utilizou para interpretar os fatos históricos. Os estudos mais importantes de Nelson Saldanha para a filosofia brasileira foram *Histórias das idéias políticas no Brasil* (1968), *O pensamento político no Brasil* (1979), *A escola de Recife* (1985), além das colaborações nas obras coletivas: *As idéias políticas no Brasil e Idéias filosóficas no Brasil*. Outras obras de importância são: *Humanismo e história* (1983), *O declínio das nações e outros ensaios* (1987), *Ordem e hermenêutica* (1992), *O jardim e a praça* (1993), *Romantismo, evolucionismo e sociologia* (1997), *Ética e história* (1998) e *Filosofia do direito* (1998).

12. Nascido em 15 de novembro de 1943 em Santa Fé de Bogotá, Ricardo Rodríguez, colombiano de nascimento, é conhecido estudioso do patrimonialismo latino-americano e de suas raízes ibéricas. Realizou os estudos básicos no Liceu de La Salle e o bacharelado em Humanidades no Instituto Tihamer Toth, ambos em Bogotá. Obteve o título de Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Javeriana (Bogotá) em 1963. Entre 1965 e 1967 fez o Curso de Teologia no Seminário Conciliar de Bogotá. Na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro ganhou o título de Mestre em Filosofia (1974) e o de Doutor, ele o obteve na Universidade Gama Filho – Rio de Janeiro, em 1982. Pertence às seguintes entidades científicas e culturais: Academia Brasileira de Filosofia (Rio de Janeiro), Sociedade Tocqueville (Rio de Janeiro), Instituto de Filosofia Luso-Brasileira (Lisboa), Instituto Brasileiro de Filosofia (São Paulo), The Planetary Society (Pasadena – Califórnia), Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro, Conselho Diretor do Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro (Salvador) e ao Conselho Técnico da Confederação Nacional do Comércio. Pertenceu ao corpo docente da Universidade Estadual do Paraná, *campus* de Londrina, mas estabeleceu-se à partir de 1983 no Rio de Janeiro. Ali tornou-se Professor Titular na Universidade Gama Filho e, a partir de 1985, Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Os estudos de Ricardo Vélez estão orientados para a filosofia brasileira, filosofia das ciências, teoria do conhecimento, filosofia política e história da cultura. Os trabalhos mais importantes do pensador são: *Liberalismo y conservatismo en América Latina* (Bogotá, Tercer Mundo, 1978); *Castilhismo, uma filosofia da república* (Est-EDUCS, 1980); *A propaganda republicana* (Ed. UnB, 1982); *O trabalho após 1930* (Ed. UGF, 1985); *O Castilhismo* (Ed. UGF, 1994); *A ditadura republicana segundo o apostolado positivista* (Ed. UGF, 1995), *Tópicos especiais de filosofia moderna* (Ed. da UEL e Ed. da UFJF, 1995) e *Oliveira Vianna e o papel modernizador do estado brasileiro* (Ed. da UEL, 1997), *Socialismo moral e socialismo doutrinário* (Ed. UGF, 1997); *Avanços teóricos da social-democracia* (Ed. UGF, 1997); *A democracia liberal segundo Alexis de Tocqueville* (Mandarim, 1998), *Keynes, doutrina e crítica* (Ed. Massao Ohno, 1999) e *Estado, cultura y sociedad en la América Latina* (Bogotá, Universidad Central, 2000). Publicou ainda vários livros em co-autoria: *La filosofía en América* (Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979); *Democracia e participação* (Convívio, 1979); *Pombal e a cultura brasileira* (Tempo Brasileiro, 1982); *Filosofia Luso-brasileira* (Ed. UGF, 1983); *Gottesreich und Revolution* (Verlag Regensburg, 1987); *Evolução histórica do liberalismo* (Itatiaia, 1987), *Repensando o esporte brasileiro* (Ibrasa, 1988); *Curso de Humanidades, história da cultura* (Instituto de Humanidades, 1989); *Evolução do pensamento político brasileiro* (Itatiaia, 1989); *Anuário bibliográfico: historia del pensamiento ibero e iberoamericano* (anos de 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, University of Georgia, USA); *Teorização do serviço social: documento Alto de Boa Vista* (Agir, 1988); *Constituição de 1988: o avanço do retrocesso* (Rio Fundo, 1990); *Educação para a cidadania* (EDUEL, 1996); *Liberalismo doutrinário e pensamento de Tocqueville* (Ed. UGF, 1996); *Moral* (EDUEL, 1997); *Religião* (EDUEL, 1997); *O liberalismo e a questão social* (EDUEL, 1997), *Avanços teóricos da social-democracia* (EDUEL, 1997); *Socialismo teórico e socialismo doutrinário* (Instituto de Humanidades, 1997), *A prova da história* (EDUEL, 1997) e *Keynes: doutrina e crítica* (1999). Além destes trabalhos escreveu quase duas centenas de artigos e capítulos de livros. Para um melhor conhecimento do pensador consultar: o verbete da *Enciclopédia LOGOS* (1992) e o do *Dicionário Biobibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999) da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal, o capítulo dedicado a ele em nossa *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998). Leia também o artigo de Júlio César Coelho intitulado *Um espaço aberto para a discussão filosófica* (1991), publicado na *Tribuna da Tarde* de Juiz de Fora (MG).

13. Confira o que disse Reale no artigo *Invariantes Axiológicos* publicado em *Estudos Avançados*. São Paulo: USP, 5 (13): 131-144, 1991. p. 142.

14. Confira o entendimento de Ortega sobre esta questão examinando *Que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ibero-Americano, 1971. p. 178/9. Os outros aspectos tipificadores de seu pensamento são bastante conhecidos. José Ortega y Gasset pensou a vida e soube traduzir numa linguagem próxima do cotidiano do homem os temas da filosofia contemporânea. Algumas questões da filosofia orteguiana constituem uma ponte entre os problemas da existência e o universo da cultura. Ortega insistiu que a criação filosófica possui um sentido de liberdade, isto é, embora o homem viva mergulhado nas circunstâncias, a criação filosófica é fruto da liberdade. O filósofo espanhol insistiu que o mais importante no plano da criação é a capacidade do espírito ir além da tentação quantitativa ou das influências que atuam sobre o homem, a possibilidade de transcendência portanto. O que significa apregoar a liberdade do espírito? A filosofia e a ciência procuram mergulhar fundo no enigma do mundo e do homem. Nem uma, nem outra dedicam-se aos fatos mesmos, pois *eles não nos dão a realidade, ao contrário, ocultam-na, isto é, nos propõem o problema da realidade. Se não houvesse fatos não haveria problemas, não haveria enigmas* (Ortega, 1958. p. 25/6). A filosofia nos auxilia, contudo, melhor do que a ciência, a ir adiante dos fatos, a operar o desvelamento, retirar o véu que oculta e cobre a verdade. Nessa trajetória o homem se coloca diante dele mesmo, *é preciso que retiremos por um momento os fatos de em torno a nós e fiquemos a sós com nossa mente* (idem. p. 26). É aí, então, na solidão interior, que os caminhos se oferecem a nossa escolha. Frente à indefinição do futuro cada homem procura conferir um sentido à sua existência. Esse sentido não tem um caráter metafísico, não é um já decidido. Ortega inseriu esta discussão no pensar o sentido da vida que era outra forma de perguntar *o que é o ser do homem, que é que o homem em geral pode ser e que é o que tem que ser* (idem. 1989. p.33). Esse fazer-se é o seu componente historial do qual não tem como escapar. O que isto significou? Para Ortega que o homem é histórico. No sentir do filósofo a vida humana é feita de fatos e essa é a matéria-prima da história. A história do homem não é uma história da natureza. Como ela é diversa daquela, a vida humana não é redutível a uma ciência exata. A vida humana é penetrada pela filosofia, o que significa que para compreendê-la não é possível ficar no estrito universo da ciência. O homem é irredutível aos fatos, antes precisa perguntar-se *o que são as coisas a seu redor e o que ele é no meio às coisas* (idem. p.31). Ortega explicou que não procuramos saber porque as coisas são em virtude de nossa capacidade racional. Caso a inteligência humana fosse um instrumento adequado para conhecer, nenhum problema ficaria sem solução. *O destino do homem, portanto, é ação* (Ortega, 1973. p. 63). O filósofo não se referia ao puro agir, porque isto ordinariamente leva a atos insensatos. O que traduziu por ação? Ação é abertura à condição histórica, ao desafio da vida. A aventura cognoscitiva principia justo porque o homem não tem outro remédio senão investigar, procurar saber, embora o que ele tem *sirva muito mal para este mister* (Ortega, 1989. p. 32). É a condição humana, a historicidade em que vive, que o põe a pensar e não uma capacidade para fazê-lo. Essa condição revela uma incerteza fundamental, não há saber humano definitivo. O que é a vida humana? Ortega respondeu que era ir além das circunstâncias. O que significa essa característica associada à própria atividade filosófica? Ortega entendeu que é o autêntico sentido da transcendência, a capacidade de ir além do previsível, do repetido. Não existe segurança, o novo é possibilidade permanente. A trajetória de um homem não é a trajetória de um astro. Em cada instante da vida era preciso escolher e as escolhas, por menores que fossem guardavam relação com o conjunto completo da existência. Sendo um ente histórico, o ambiente do homem e ele próprio integram a circunstância. Concepção fecunda. Com ela o filósofo reúne o passado e o futuro no homem. Ortega formulou dois princípios fundamentais para entender a historicidade do homem: *o homem constantemente faz mundo, forja horizontes e toda mudança do mundo, do horizonte, traz consigo uma mudança na estrutura do drama pessoal* (idem. p. 43).

15. Emmanuel Kant, filósofo alemão, nasceu em Königsberg, em 1724. Morreu na mesma cidade, em 1804. O seu primeiro trabalho, *Pensamentos sobre a verdadeira avaliação das forças vivas* (1746), tentava conciliar o cartesianismo com o leibnizianismo. Em 1770, aos 46 anos de idade, tornou-se professor catedrático de filosofia com o estudo *Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (1770), estudo muito importante, no qual anuncia já aspectos definitivos da filosofia crítica. Onze anos depois, em 1781, publicou a *Crítica da razão pura* (1781), o marco amadurecido de uma nova forma de fazer filosofia que ele denominou de transcendental. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) fez a primeira aplicação da doutrina aos princípios morais,

questão aprofundada em *Crítica da razão prática* (1788). Em sua terceira obra fundamental a *Crítica do Juízo* (1790), o filósofo examinou a finalidade da natureza.

16. Silvio Vasconcelos da Silveria Ramos Romero nasceu em Lagarto, estado do Sergipe no ano de 1851. Em 1863 entrou para o Ateneu Fluminense do Rio de Janeiro. Terminado o ensino médio cursou direito na Faculdade do Recife, concluindo a formação superior no ano de 1873. Foi Juiz Municipal na cidade de Parati e em 1879 regressou ao Rio de Janeiro onde desenvolveu grande atividade literária e se tornou professor no Colégio D. Pedro II. Foi também deputado federal de 1889 a 1902 e professor de filosofia na Faculdade de Direito. Em 1878 publicou *A filosofia no Brasil*, onde criticou as idéias positivistas e forjou o termo *Escola do Recife*. Nessa obra defendeu as idéias de Tobias Barreto, embora posteriormente tenha se afastado de suas teses. Foi um dos intelectuais que fundou a Academia Brasileira de Letras em 1897. Morreu no ano de 1914 na cidade do Rio de Janeiro. Escreveu uma extensa e importante obra abrangendo diferentes setores da cultura. Seus trabalhos de História Literária são: *A literatura brasileira e a crítica moderna* (1880), *Introdução à história da literatura brasileira* (1882), *Estudos de literatura contemporânea* (1884), *Valentim Magalhães* (1885), *História da literatura brasileira* (1888), *Novos estudos de literatura contemporânea* (1897), *Martins Pena* (1897), *Ensaio de sociologia e literatura* (1900), *Parnaso sergipano* (1904), *Evolução da literatura brasileira* (1905), *Outros estudos de literatura contemporânea* (1905), *Compêndio da história da literatura brasileira* (1906), *Quadro sintético da evolução dos gêneros da literatura brasileira* (1909), *Minhas contradições* (1914) e *Zeveryssimações ineptas da crítica* (1910). Sobre o folclore escreveu: *Cantos populares do Brasil* (1883), *Contos populares do Brasil* (1885), *Estudos sobre a poesia popular brasileira* (1889), *Uma esperteza* (1887) e *Passe recibo* (1905). Seus estudos sobre etnografia foram: *Etnografia brasileira* (1888), *A pátria portuguesa* (1906), *América Latina* (1906) e *Antigo direito em Espanha e Portugal* (1894-1895). Sobre política e estado social escreveu: *Ensaio de crítica parlamentar* (1883), *A história do Brasil pela biografia de seus heróis* (1890), *O parlamentarismo e o presidencialismo no Brasil* (1893), *Discursos* (1904), *O Brasil social* (1908), *Provocações e Debates* (1909) e *O Brasil na primeira década de século XX* (1912). Seus livros de poesia foram *Cantos do fim do século* (1878) e *Últimos arpejos* (1883). Suas obras filosóficas, às quais olharemos aqui com especial interesse, foram: *A filosofia no Brasil* (1878), *Doutrina contra doutrina* (1894) e *Ensaio de filosofia do direito* (1895). Para uma visão mais completa das idéias de Romero, sugerimos o exame dos seguintes textos: *Silvio Romero* (1935), de Alcides Bezerra; *Itinerário de Silvio Romero* (1944), de Silvio Rabello; *Introdução ao método crítico de Silvio Romero* (1945), de Antônio Cândido; A obra de Silvio Romero em criminologia e direito criminal (1951), de Roberto Lira; *Silvio Romero* (1952), de Vítor D'Almeida; *Presença de Silvio Romero* (1955), de Argeu Guimarães; *Contribuição à história das idéias no Brasil* (1956), João Cruz Costa; *Silvio Romero em família* (1960), de Abelardo Romero; *Itinerário de Silvio Romero* (1967), de Silvio Rabelo; *Tríplice de idéias* (1967) e *Pequena história da filosofia* (1968) de Luís Washington Vita; *Silvio Romero e os problemas da filosofia*, capítulo de *Horizontes do direito e da história* (1977), de Miguel Reale; *O conceito de filosofia da ciência em Silvio Romero* (1978), de Norma C. Werneck; *A crítica da filosofia no Brasil em Silvio Romero* (1980), de Leo Afonso Staudt; *A filosofia da Escola do Recife* (1981), de Antônio Paim; *Silvio Romero e Teófilo Braga* (1996), *Atas do III Colóquio Tobias Barreto*, obra coletiva com vinte e um artigos sobre Silvio Romero; o item 4 do capítulo 4, intitulado *Apoeu e declínio da Escola do Recife* da clássica *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), de Antônio Paim; o verbete da Enciclopédia Logos do mesmo Antônio Paim, *História da filosofia no Brasil* (1997), de Jorge Jaime; o verbete do *Dicionário Bibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; o capítulo 2 de *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998) que a ele dedicamos, o capítulo sobre Silvio Romero no *Curso de Filosofia Brasileira* (2000) e o artigo que sobre ele publicamos na revista *Paradigmas* 1(1): 7-22, 1977.

17. Alcides Bezerra, ensaísta, historiador e filósofo nasceu em João Pessoa em 24 de outubro de 1891 e morreu no Rio de Janeiro em 29 de maio de 1938. Formou-se em Direito na Faculdade do Recife em 1911, ao lado de Pontes de Miranda. Em 1913 transferiu-se para o Rio de Janeiro onde trabalhou como Procurador Interino da República, no ano seguinte tornou-se o Procurador Adjunto da Capital, entre 1915 e 1917 foi Inspetor Geral do Ensino, de 1917 a 1919 foi Promotor Público. De 1920 a 1922 foi o Diretor Geral da Instrução Pública. Em 1922 assumiu a direção do Arquivo Nacio-

nal, cargo que exerceu até a morte. Durante este período criou o Centro de Estudos Históricos e teve intensa atividade intelectual. Podemos considerá-lo um continuador da Escola de Recife. Ele estudou a cultura de uma perspectiva filosófica e publicou *Ensaio de crítica e filosofia* (1919), *A revelação científica do direito* (1933) e *Achegas à história da filosofia* (1936). Além destes livros possui várias conferências editadas nos *Volumes das Publicações do Arquivo Nacional*. São elas: *A Paraíba na Confederação do Equador* (1925) - v. XIII, *Os historiadores do Brasil no século XIX* (1926) - v. XXIX, *A filosofia fenomenista de Harald Höffding* (1928) - v. XXXIII, *A Paraíba no século XVI* (1929) - v. XXVI, *O problema da cultura* (1929) - v. XXXIII, *Silvio Romero, o pensador e sociólogo* (1929) - v. XXXIII, *Evolução psicológica da humanidade* (1931) - v. XXXIII, *Vicente Licínio Cardoso, o ensaísta, o filósofo* (1931) - v. XXXIV, *Tese ao Segundo Congresso de História Nacional* (1931), na Sociedade dos Amigos de Alberto Torres (1931), *Idéia moderna do direito* (1933) - na Sociedade Brasileira de Filosofia, *Aspectos antropogeográficos da Constituição* (1935) - v. XXXIII, *As secas na futura Constituição* (1936) - v. XXXIII, *Morfologia de um século de história brasileira* (1937). Para uma visão geral da sua contribuição à filosofia brasileira é importante examinar: *Homens do Brasil* (1917), de Liberato Bittencourt; o *Dicionário Bio-bibliográfico Brasileiro* (1937), de Velho Sobrinho; o *Dicionário Bio-bibliográfico de Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal, o item que dedicamos ao estudo de sua obra em *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998). O principal trabalho a ser consultado é *O culturalismo sociológico* (1981) de Francisco Martins de Souza.

18. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo alemão, nasceu em Stuttgart no ano de 1770 e morreu em Berlim no ano de 1831. Sua filosofia, conhecida como idealismo absoluto, identifica o ser e o pensamento, *o que é real é racional e o que é racional é real*, dizia o filósofo, com a idéia. A idéia se desenvolve em três fases: tese, antítese e síntese. Ele deu, pois, uma interpretação peculiar à dialética triádica de Fichte, o filósofo da ação moral que estabeleceu uma sistematização lógica da síntese, *a priori* proposta na filosofia transcendental de Emmanuel Kant (1724-1804). Também reviu a filosofia da identidade de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). Suas obras mais importantes são: *Fenomenologia do espírito* (1806), *Grande Lógica* (1812-1816) e *Princípios da filosofia do direito* (1821).

19. René Descartes, filósofo, matemático e físico francês, nasceu em Touraine, França no ano de 1596 e morreu em Estocolmo em 1650. Descartes foi militar e lutou em várias guerras na Europa. São atribuídas a ele a criação da geometria analítica e a descoberta dos princípios da ótica geométrica. Sua física mecanicista e a teoria dos animais-máquinas assentaram as bases da ciência moderna. Suas obras fundamentais são: *Princípios de filosofia* (1644), *As paixões da alma* (1649), *Regras para a conduta do espírito* (1628), *Discurso do método* (1637). Nestes últimos livros desenvolveu um método de investigação e uma metafísica que marcam uma decisiva mudança. Seu método lhe permitiu afastar-se das conclusões da escolástica, definindo uma clara lógica da dedução que vai do simples ao mais complexo. *Meditações metafísicas* (1641), na qual constrói a metafísica seguindo o seguinte método: parte-se da dúvida metódica abandonando todo conhecimento sem sustentação, deixando apenas a certeza do pensamento dubitativo. Daí deduz a própria existência daquele que pensa.

20. Confira o capítulo VII de *A filosofia contemporânea no Brasil*, p. 160/4.

21. Paulo Mercadante nasceu em Carangola, MG, em 1923. Licenciou-se em História, Geografia e Direito. É membro do Instituto Brasileiro de Filosofia e da Academia Brasileira de Filosofia. Escreveu: *A consciência conservadora no Brasil* (1965), *Tobias Barreto na cultura nacional* (1972), *Os sertões do leste* (1973), *Portugal, ano zero* (1975), *Militares e Cívicos* (1978), *Crônica de uma comunidade cafeeira* (1990), *A arte brasileira* (1994), *Graciliano Ramos, manifesto do trágico* (1994).

22. Vamirech Chacon nasceu no Recife em 1934. Licenciou-se em Filosofia e Direito, doutorando-se em 1959 com tese sobre Sociologia do Direito. Realizou estudos de pós-doutoramento na Alemanha e Estados Unidos, iniciando sua carreira docente em 1958 no Recife. Em 1975 transferiu-se para a Universidade de Brasília. Escreveu: *O anti-semitismo no Brasil* (1955), *Reflexões sobre o humanismo marxista* (1955), *Cooperativismo e comunitarismo* (1956), *O Capibaribe e o Recife* (1959), *Introdução ao problema da sociologia do direito* (1959), *O fator econômico no marxismo* (1960), *Utilitarismo e desenvolvimento econômico* (1961), *Elementos políticos e institucionais do*

desenvolvimento brasileiro (1962), *A revolução no trópico* (1962), *Qual a política externa conveniente ao Brasil* (1964), *História das idéias socialistas no Brasil* (1965), *Galileus modernos* (1965), *Da Escola do Recife ao código civil* (1969), *Thomas Mann e o Brasil* (1975), *História das idéias sociológicas no Brasil* (1977), *Estado e povo no Brasil* (1977), *O novo parlamentarismo* (1978), *O dilema político brasileiro* (1978), *A experiência espanhola* (1979), *Autoridade e poder* (1979), *A astúcia da razão* (1980), *O humanismo brasileiro* (1980), *A bansa tropical* (1981), *História dos partidos brasileiros* (1981), *Parlamento e parlamentarismo* (1982), *Abreu de Lima* (1983), *A cultura democrática* (1983), *Da confederação do Equador à Grã-Colômbia* (1983), *O poço do passado* (1984), *Brasil sociedade democrática* (1985), *Vida e morte das constituições brasileiras* (1987), *Max Weber* (1988), *A luz do norte* (1989), *Deus é brasileiro* (1990), *Gilberto Freire* (1993), *A divisão do mundo pelos estados transnacionais de o livro da Profecia* (1997).

23. Luiz Luigi nasceu em 1927 em Cruz Alta, RS. Estudou filosofia no Instituto de Filosofia da Universidade de Roma, em 1949. Quatro anos mais tarde voltou ao Brasil e iniciou o magistério na Faculdade de Direito da UFRGS. Desde 1969 ensina Filosofia do Direito na Faculdade de sua cidade natal. Escreveu: *Appunti sulla filosofia giuridica dei valori* (1952), *O tipo penal e a teoria finalista da ação* (1957), *Sobre partidos políticos, direito eleitoral e outros ensaios* (1975), *Os princípios constitucionais penais* (1991), *Filosofia do direito* (1991).

BIBLIOGRAFIA

Barreto, Luís Antônio. O pensamento e a ação política de Tobias Barreto. 59-74. *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: FCSH/ UNL, 1991.

Barros, Roque Spencer Maciel de Barros. *O fenômeno totalitário*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1990.

Borges, Paulo Alexandre. Cultura e natureza em Tobias Barreto. 133-138. *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: FCSH/ UNL, 1991.

Calafate, Pedro. Natureza e Cultura. Em torno de Tobias Barreto. 139-142. *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: FCSH/ UNL, 1991.

Carvalho, José Mauricio de. *Antologia do culturalismo brasileiro*. Londrina: CEFIL, 1998.

_____. *O homem e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira*. 2ª ed., Londrina: CEFIL, 1999.

_____. *Curso de introdução à filosofia brasileira*. Londrina: CEFIL/EDUEL, 2000.

Cesar, Constança Marcondes. A metafísica de Tobias. 103-105. *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: FCSH/ UNL, 1991.

Chacon, Vamirech. Sílvia Romero: elo entre a primeira e a segunda Escolas do Recife. 57-64. *Atas do III Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto Luso-Brasileiro de Filosofia, 1996.

Guimarães, Aquiles Côrtes. Tobias Barreto e o cientificismo de sua época. 93-105. *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: FCSH/ UNL, 1991.

_____. A função do discurso na crítica de Sílvia Romero. 293-298. *Atas do III Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto Luso-Brasileiro de Filosofia, 1996.

Menezes, Djacir. *Premissas do culturalismo dialético*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1979.

Menezes, Tobias Barreto. Glossas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas. *Estudos de Filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

_____. Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem. *Estudos de Filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

_____. Relatividade de todo conhecimento. *Estudos de Filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

Ortega y Gasset, José. *Que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ibero-Americano, 1971.

_____. *O homem e a gente*. Rio de Janeiro: Ibero-Americano, 1973.

- _____. *Em torno a Galileu*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. En el centenario de Hegel. *Obras Completas*. Madrid: Alianza, v. V, 1994. p. 421.
- Paim, Antônio. A evolução de Tobias Barreto e seu significado para a filosofia brasileira. 21-32. *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: FCSH/ UNL, 1991.
- _____. *A problemática do culturalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- _____. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 5ª ed., Londrina: EDUEL, 1997.
- _____. *A Escola de Recife*. Londrina: EDUEL, 1999.
- _____. O pleno desabrochar da filosofia brasileira. *Revista Brasileira de Filosofia*. 50 (199): 381-391, jul./ set. de 2000.
- Pereira, José Esteves. Teófilo Braga e Silvio Romero; duas perspectivas sociológicas. 167-182. *Atas do III Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto Luso-Brasileiro de Filosofia, 1996.
- Reale, Miguel. *Filosofia em São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1976.
- _____. *Experiência e cultura*. São Paulo: Grijalbo/ EDUSP, 1977.
- _____. Invariantes Axiológicos. In: *Estudos Avançados*. São Paulo: USP, 5 (13): 131-144, 1991.
- _____. A cultura no pensamento de Tobias Barreto. 15-20. *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: FCSH/ UNL, 1991.
- _____. Sentido ontológico do dever-ser. 25-30. *Atas do IV Colóquio Tobias Barreto*. Viana do Castelo: Câmara Municipal, 1998.
- _____. *Variações*. São Paulo: GDR, 1999.
- _____. *Cinco temas do culturalismo*. São Paulo: Saraiva, 2000.
- Rodrigues, Anna Maria Moog. Convergências e divergências no pensamento de Antero de Quental e Tobias Barreto: o tema moral. 107-118. *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: FCSH/ UNL, 1992.
- Romero, Silvio. *Ensaio de filosofia do direito*. 2. ed., Rio de Janeiro: s.e., 1908.
- Rodriguez, Ricardo Vélez. Miguel Reale e a história das idéias. 279-288. *Atas do IV Colóquio Tobias Barreto*. Viana do Castelo: Câmara Municipal, 1998.
- Severino, Antônio Joaquim. *A filosofia contemporânea no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- Souza, Francisco Martins de. *O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra*. Rio de Janeiro, São Paulo: Convívio, 1981.
- Soveral, Eduardo Abranches de. Algumas notas sobre a noção de filosofia de Gonçalves de Magalhães (1811-1882). *Atas do III Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileiro, 1994.
- Teixeira, Antônio Bráz. Direito e moral no pensamento de Teófilo Braga e Silvio Romero. 113-120. *Atas do III Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileiro, 1996.
- _____. A filosofia luso-brasileira, um balanço provisório. *VI Colóquio Antero de Quental*. Aracaju, 2000.
- Vita, Luís Washington. *Que é filosofia*. São Paulo: Desal/ EDUSP, 1965.
- Zilles, Urbano (Coordenador). *Miguel Reale, estudos em homenagem a seus 90 anos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

Las representaciones mediáticas en la actualización de la memoria

Media Representations in the Updating of Memory

Ada Cristina MACHADO DA SILVEIRA

*Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria,
Rio Grande do Sul - BRASIL*

RESUMEN

Una forma determinante en la actualidad de fijar y difundir la memoria ocurre a través de las representaciones mediáticas. Las representaciones son formaciones culturales sintéticas, abstracciones complejas que actúan bajo opciones determinadas. La recogida y selección de objetos y sus imágenes, habitualmente desechados a lo que se considera la memoria, establecen los mecanismos desde los cuales se elabora la concreción de las representaciones. Por detrás del lastre sobre el cual reposa lo efímero de aquellas producciones culturales abarcadas por el neologismo cada día más reiterado de “mediáticas”, pervive algo que les allana en un sustrato de larga duración común a varias épocas. El artículo reflexiona acerca de los presupuestos por los cuales las representaciones mediáticas obran por fijar la memoria y traerla a nuestra presencia bajo soportes tecnológicos.

Palabras clave: Representaciones mediáticas, memoria, industria cultural.

ABSTRACT

Media representations are presently a determinant form in fixing and promoting memory in modern times. These representations are synthetic cultural formations, complex abstractions which function under pre-determined options. The search for and selection of objects and their images, usually forgotten by *memory*, establish the mechanisms from which the fixation of representations is undertaken. Behind the garbage on which ephemeral aspects of cultural productions are undertaken by neologisms which are more reiterated in the media, something survives that places them in a long duration substratum common to many moments. This article reflects on the presuppositions under which media representations work to fix themselves in the memory and revive them in the present by use of technological support.

Key words: Media representations, memory, cultural industry.

Las representaciones son formaciones culturales sintéticas, abstracciones complejas que actúan bajo opciones determinadas. La recogida y selección de objetos y sus imágenes, habitualmente desechados a lo que se considera *la memoria*, establecen los mecanismos desde los cuales se elabora la concreción de las representaciones.

Por detrás del lastre sobre el cual reposa lo efímero de aquellas producciones culturales abarcadas por el neologismo cada día más reiterado de “mediáticas”, pervive algo que les allana en un sustrato de larga duración común a varias épocas, una memoria. Así y todo, el término mediáticas deviene reforzado en su peregrinaje por varios idiomas, sin que con tal carga se deshaga de los ligámenes apuestos en su raíz latina *medium* y que le habilita a estar “accesible a todos”, ahora por la vía del consumo masificado.

La representación se origina de la acción transitiva de un sujeto que, al advertir un objeto, de él construye una imagen. Una forma determinante en la actualidad de fijar y difundir la memoria ocurre a través de las *representaciones mediáticas*, lo cual requiere considerar, inicialmente que tanto al *proceso* referido como al *producto* de tal acción *per se* llamamos representación. Por ahora, nos vamos a detener en una doble connotación muy corriente, la cual consiste en contemplar dos posibilidades:

- el término desde su acción de producir una reproducción (que suele ser referida por el uso de su forma verbal –*representar*– o la acción de la *representación*), su proceso mediador;
- su característica de constituirse en la reproducción misma (la *representación* como un sustantivo), o su producto ofertado de forma inmediata y figurada.

Por ello, si en un único y mismo término pudiéramos designar su doble articulación, tendríamos: una acción y su producto, un proceso y su teleología. Es una doble connotación que incide sobre una ambivalencia de los léxicos neolatinos y de su uso en la lengua inglesa. El Alemán presenta la ventaja de utilizarse de dos términos: *Vor-stellung* o *Dar-stellung* y el latinismo *repräsentation*¹.

Jacques Derrida (1989) reconocería que el *Yo pienso* cartesiano y la dialéctica hegeliana iban a ser los dos grandes mandatarios del reino de la representación. El sujeto autocentrado cartesiano y la alineación hegeliana de la representación, responsable de la conjunción del sujeto, el objeto que advierte y la imagen de ello producida, son los ejes que orientan la Modernidad. Esto que hemos explicado en estas páginas fue englobado por Derrida en la concepción heideggeriana de la representación, considerada por el primero la única que trata el problema en su conjunto, y vicaria de la proposición latino-germánica propuesta en los sentidos de la *repræsentatio* y la *Vorstellung*. Afirma Derrida que el discurso moderno recurre a estas dos nociones para tratar de las relaciones del sujeto en su relación con un objeto². Desde estas apreciaciones filológicas y filosóficas se facilita la comprensión de cómo la teoría general del signo se ha ligado a una teoría general de la representación.

1 Se han tomado en cuenta las indicaciones de H. G. Gadamer y Jürgen Habermas (1982:276).

2 Derrida atribuye al texto *Sendas Perdidas*, de Martin Heidegger, el haber tratado con actualidad, en 1938, del tema que nos ocupamos: “Conciérne a la publicidad y a la publicación, a los medios de comunicación, a la tecnificación acelerada de la producción intelectual o filosófica [...] en dos palabras, a todo aquello que se podría colocar actualmente bajo el título de sociedad de la productividad, de la representación y del espectáculo, con todas las responsabilidades que eso reclama” (Derrida, 1989:88).

Así, las representaciones pueden ser apreciadas desde su acción de producir una reproducción de un original, su cualidad *inmediata*, así como desde su posibilidad de constituirse en la reproducción misma, o su cualidad *mediata*. Representación, así, sugiere un algo dado en que el acto de representar *duplica a algo de alguna manera* y que, además se encuentra *in absentia*. Esto normalmente es estudiado como el reino de la mimesis.

LOS ANTECEDENTES DE LA REPRESENTACIÓN

En un rápido repaso histórico verificamos que las representaciones que hoy se nos hacen asequibles por su exposición en las colecciones de museos etnológicos atestiguan nuestra admiración hacia las culturas del pasado y nos demuestran que la calidad estética es absurdamente variable en los tiempos y en las civilizaciones. Por ello, se constata que no siempre las representaciones de culturas del pasado estarán acordes con las lecturas propuestas desde las versiones institucionalizadas que atañen a los distintos niveles de su sociedad. Lo importante a retener, por ende, es la condición de sujeto localizado e histórico en la atribución de sentido a una representación.

Sabemos, desde nuestra común herencia cultural, que en las mitologías se recurría a la corporeización en los seres de la naturaleza de aquellos valores y sentimientos que se estimaban fundamentales³. Los fenómenos del animismo y del antropomorfismo consagraron el hecho de dibujar figuras, escribir códigos –pictografías, jeroglíficos, ideogramas–, esculpir relieves o crear imágenes y fijarlas por alguna técnica más o menos rudimentaria. Así, se lograba aproximarnos a aquello que no se creía materialmente presente y es lo que constituyó el empuje inicial para acciones que hoy valoramos como parte significativa de nuestro cotidiano: *realizar la representación de algo*.

Nos preguntamos cómo esta actividad se ha convertido en un hecho preponderante en la sociedad contemporánea. Se pueden recordar otras épocas en que los animismos paganos lograban hacer *soma* de los elementos inmateriales de la realidad, estructurando las primeras manifestaciones de religiosidad al utilizar las representaciones como resorte. Por lo tanto, el estudio desde el abordaje facilitado pasa por reconocer la precedencia del arreglo místico o evocatorio de las representaciones. Lo que nos conduce a un sintético repaso de la historia de las representaciones.

En la historia Occidental las pugnas iconoclastas están registradas ya en los griegos. Ernest Gombrich (1997) señala en el aspecto sin vida de muchas esculturas griegas no un atributo de su arte, sino que acusan la responsabilidad de sus reproducciones. A pesar de su escaso talento, tales copias nos han preservado unas representaciones de sus dioses que habían sido destruidas con la propagación del cristianismo. Es ver cómo la memoria se supedita a las representaciones. Sin ellas y sin los fragmentos que nos han quedado, ese conocimiento estaría borrado⁴.

3 En la estricta orientación eurooccidental que adoptamos se acotan tales discrepancias, al prescindir de rasgos más plurales acaparados por la Etnoestética, en el estudio de civilizaciones africanas, americanas y asiáticas de la prehistoria y de otros periodos. Es prudencial afirmarlo en cuanto a los límites de la temática y a las condiciones en que operamos en este artículo.

4 En el caso de las representaciones religiosas romanas, un largo trabajo arqueológico fue necesario para aportar los más mínimos elementos informativos de la constitución de los procesos desde los cuales una representación se ha impuesto sobre las demás. Como señala Emili Condurachi (1986:93), la representación sin cuerpo y sin historia ha generado toda una exégesis moderna que busca explicar la abstracción de las representaciones entre los romanos. Sin embargo, Georges Dumezil demostraría cómo tal estado de abstracción es tri-

La extensión social de iconos distintivos de uso restrictivo a la condición aristocrática les proporcionó su consagración política: lemas, dísticos latinos, epigramas, motes, escudos, blasones, emblemas, insignias, recuerdos de guerra, trofeos, banderas, cuños, retratos, fajas, flámulas y títulos nobiliarios. En la Alta Edad Media, además de la aristocracia, las distinciones fueron repartidas también a los caballeros en general: condecoraciones, títulos jerárquicos, medallas y premios. Tales prácticas buscaban dar visibilidad a estructuras como el linaje, el género, o el rango social. Atributos que uno recibía, por lo general, ya en la cuna, y cuya práctica social fue estableciendo la base popular original de reconocimiento de los iconos que se iban extendiendo de los condados a los reinos y, en los estados naciones modernos, a la patria.

Demostrar las vinculaciones históricas cuando uno se acerca a una representación en concreto no es una tarea fácil. En otros ejemplos, alejados en el tiempo y en su significación, las identidades culturales reconocen desde su pasado las huellas que ostentan en el presente. Los griegos persisten considerando la *Drama* como su moneda por lo menos desde los tiempos bíblicos. En otro caso, la excepcionalidad de la cultura catalana es recordada por Josep R. Llobera (1996:108) al apuntar que, en aquellos territorios de los condados comprendidos como parachoques de las invasiones musulmanas en el sur de Galia (posteriormente Cataluña), ya se había fijado la Marca Hispánica establecida en los límites de la Península Ibérica.

Las pugnas iconoclastas y la apropiación de universos simbólicos por los imperios constituyen el caldo de cultivo preservado y ampliado en el interior de las tradiciones culturales. Encarnadas en representaciones, aún hoy día, ellas evidencian ser el manantial necesario a los sistemas expertos que gestionan el mundo telemático e invaden el mundo de la vida. La emergencia social de las nuevas tecnologías de comunicación responde a una necesidad de un mundo que ansía conocerse y entablar relaciones más próximas. El conocimiento de las representaciones se evidencia como el aspecto sobresaliente de este proceso⁵. Dicho de otra forma, este trayecto euroccidental nos impone reconocer la génesis de los aspectos constituyentes de la representación como codefinidores del legado de las memorias aportado en sus representaciones⁶.

Al igual que la vinculación estrecha entre representación y signo, además de la vinculación entre representación y el legado de la memoria, quisiéramos aclarar otro giro en la

butario de la presión etrusca y griega sobre la cultura romana. Por ello se explicaría la desaparición de los rasgos de las representaciones mitológicas, producidas en una evolución compleja y colmada por la conservación apenas de unos fragmentos de los cuales no hay registro de su transcurso.

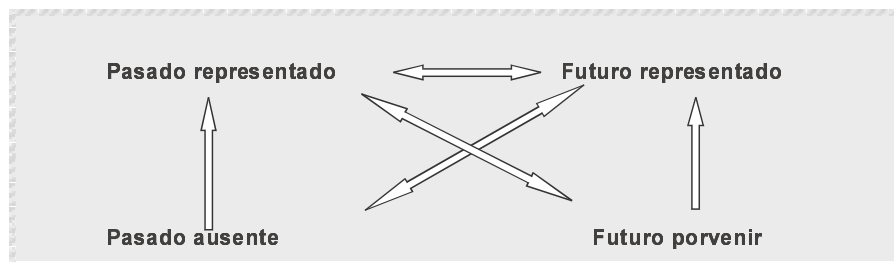
- 5 Su tenacidad y resistencia, por otro lado, no deben ilusionarnos. Umberto Eco (1986:46), hablando de los símbolos, reitera la importancia de su uso parsimonioso. El símbolo pierde su poder si lo interpretamos por una única perspectiva. Eco nos advierte de que esta tendencia, corriente en la crítica literaria y artística, e incluso en la Hermenéutica, sigue un principio que propone interpretaciones definitivas.
- 6 Nuestro sintético repaso por la historia social de las representaciones pretende alcanzar algunos aspectos que permitan la comprensión de la emergencia de los aparatos tecnológicos facilitadores del desarrollo de la industria cultural en la actualidad cibercultural. Preguntamos, por ejemplo, si el multimedia y los entornos virtuales que posibilita se constituyen en respuesta a un determinado intento, qué viene a significar tal propuesta y cuáles son los obstáculos para su difusión social. Entre tanto, la enorme dificultad que muchos anteponen al tema nos recomienda revisar antecedentes de significativa validez para el acercamiento de la temática puesta en las relaciones entre memoria y su representación. Más que ilustrar la riqueza de aportes existentes en el tema del pasado de las representaciones, que demuestran su fecundidad en la Estética, Teología, Historia Social del Arte o Semiótica, nuestra preocupación busca descifrar en los usos sociales la procedencia de la representación en tanto que categoría teórica adecuada al estudio de fenómenos actuales de comunicación.

relación *representación e imagen* de particular trascendencia histórica. Se trata del hecho de fraguar una representación social y proponerla a la valoración pública y política, donde su *visibilidad* será notada siempre. Es el proceso de requerir a la representación que ocupe un determinado lugar en las relaciones sociales y que, desde él, ella se haga visible. Una interconexión que nos hace remontar a un período histórico desde el cual nos viene establecida una íntima articulación entre *representación social e imagen*.

SUJETO, OBJETO, IMAGEN

Diseñadas en el espacio tiempo, las representaciones fraguan un marco para ordenar el caos y dotar de sentido al mundo personal, familiar y colectivo. Contemporáneamente, las conceptuamos como *una tentativa de crear categorías estables en el espacio tiempo*, en un triunfo de la concepción hegeliana. Por lo tanto, las representaciones intentan tanto reemplazar la presencia en la ausencia como recuperar e instaurar un orden venido del pasado, lo cual tiene implicaciones en la representación del porvenir. Véase el esquema de oposiciones a continuación:

Cuadrado Semiótico 1



Una representación establece un anhelo que atraviesa las barreras del tiempo y del espacio. Toda representación nos concreta algo, nos obsequia con una información dirigida hacia nuestra sensibilidad. La presencia, por el contrario, no puede cobrar una representación, puesto que la representación sustituye a una ausencia y otras formas suyas como una laguna, un lapso, un silencio o un desvanecimiento. De ahí, que la representación no necesite substanciar lo que todavía se hace presencia plena, actuando antes en la actualización de la memoria.

La búsqueda de superación de la distancia, de alcanzar lo que está allende o no disponible caracteriza la solidificación de las representaciones en el cotidiano. Como lo define Henry Lefebvre: “Vivir es representar (se), pero también transgredir las representaciones. Hablar es designar el objeto ausente, pasar de la distancia a la ausencia colmada por la representación” (1983:99). Se consigna, por tanto, que *la representación incorpora su concepción de espacio tiempo*, pues ocupa el intervalo que se instaura entre la presencia y la ausencia. Rigiendo los intersticios entre el sujeto y el objeto clásicos, entre lo vivido y lo concebido, “las palabras, los signos, representan la presencia en la ausencia”, sostiene Lefebvre (1983:99).

Desde el Iconismo se enfatiza la existencia de un *sujeto* de la representación. El trabajo del sujeto consiste en ejecutar el reconocimiento de una representación que, así, se

convierte en sucedáneo de un objeto ausente. La representación se presenta al sujeto que podrá o no reconocer, identificar o analizar sus características, y es él quien viene a conferir el sentido. Lo cual implica que, al salvar del olvido a algo, al rebasar su desvanecimiento, lo hacemos presente bajo determinadas condiciones donde el rol del sujeto es muy destacado. Conforme afirma Jacques Aumont (1992:262): “Toda representación es, pues, referida por su espectador –o más bien, por sus espectadores históricos y sucesivos– a enunciados ideológicos, culturales, en todo caso simbólicos, sin los cuales no tiene sentido”.

En este encuadre, la representación tiene un estrecho vínculo con la disposición espacial. Véase lo que propone Edmond Couchot: “Representar es poder pasarse de un punto cualquiera de un espacio en tres dimensiones a su análogo (su “transformador”) en un espacio de dos dimensiones. De la misma manera, también se establece una relación inmediata entre el objeto, la figura, su imagen y quien organiza su encuentro. La representación alinea, en el espacio y en el tiempo, el objeto, la imagen y el sujeto” (Couchot, 1993:40).

Es como si la representación estuviera integrada en el armazón de una esfera armilar, donde cada uno de los tres círculos actúan según el propósito del sujeto, del objeto o de la imagen. De la alineación de los tres se produce la representación, fundamentando la concepción de la representación como un proceso –y el producto mismo de tal proceso– que proviene de la percepción sincronizada de un sujeto hacia un objeto y la imagen que de ello se produce.

LA MORFOGÉNESIS DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

La distinción entre las cualidades desarrolladas por el propósito de la representación visual e icónica y otras formas cuyas nos vienen a indicar la trascendencia de reconocimiento de los fundamentos de una *morfogénesis* de las representaciones. El estudio de la *morfogénesis de la representación* viene a proporcionar una serie de distinciones que proporcionan la clasificación de representaciones corrientes, pero de órdenes distintos. En ello está involucrada, inicialmente, la *precedencia o no* de los sentidos. Son necesarios los sentidos de la visión, audición y tacto (aunque en general no se puedan tocar las esculturas y obras del género, las cuales más bien apelan a la percepción tridimensional), para la fruición de las representaciones creadas con finalidades netamente artísticas (es el caso de las instalaciones), religiosas (retablos y vidrieras) o lúdicas (máquinas de juego).

Los modelos morfogenéticos responden a una triple determinación. Son responsables de la adecuación entre: (a) la intención de un sujeto de representación a (b) los designios dictados por su percepción de un objeto y, (c) todo esto está sometido a las condiciones tecnológicas en vigencia⁷.

Es muy después del desarrollo de las representaciones que la civilización euroccidental establecería su propio sistema de representación donde las imágenes visuales, principalmente aquellas utilizadas para finalidades religiosas, iban a desempeñar un rol funda-

7 La perspectiva teórica desarrollada por Lorenzo Vilches (1988) en el estudio de la imagen combina la pretensión de L. Wittgenstein de tomar el concepto de imagen no como enunciado, sino como proposición y, tras la intervención de Tomás Maldonado, considerar las tesis lógicas sobre la proposición como aplicables a la iconicidad. Desarrollando tales nociones, Vilches (1988:107) entiende que en lo que se tiene como espacio visual se podría, así, distinguir cuatro categorías, dos de las cuales pertinentes a la expresión –el marco y el enfoque– y las otras dos al contenido –el tema y el tópic. Ello labora en pro de una postura menos “culturalista” en el análisis de los medios.

mental en el desarrollo de la visualidad. El predominio de lo visual establece un interrogante en las relaciones entre la representación, la imagen y lo imaginario. El vínculo entre representación y visualidad está tan consagrado que Lefebvre (1983:62) llega a considerar la posibilidad de que las representaciones se establezcan “por y para la mirada”. La rica tradición de estudios en Iconografía lo demuestra soberbiamente. Lo que no se puede olvidar es que la visualidad presupone la representación tanto de iconos como de textos alfabéticos y similares.

El uso de la representación desde la imagen tiene en Aumont una definición en el sentido ya trabajado que igualmente enfatiza el sentido de la visualidad. Dice él: “La representación es el fenómeno más general, el que permite al *espectador ver* “por delegación” una realidad ausente, que se le ofrece tras la forma de un representante” (Aumont, 1992:108)(cursivas nuestras).

El énfasis en las capacidades morfogenéticas nos permite conocer el principio diferenciador de las tecnologías de comunicación que trabajan fundamentalmente con las emanaciones luminosas, o la morfogénesis por proyección. Las tecnologías de la representación han conservado así, la alineación entre sujeto, objeto e imagen, en el tiempo y en el espacio. Tal sincronismo guarda sus variantes. Explorarlas ha sido la fortuna de fotógrafos y cineastas. Y es importante reconocer que se mantuvo, en el desarrollo del multimedia, el tradicional esquema de formación de la imagen a partir de una emanación luminosa.

Esta tradición viene de lejos. En el antiguo Oriente, el jade, el alabastro y otros materiales constituyen los antecedentes que nos han hecho probar sus cualidades específicas de combinación entre luz y materia translúcida.

En la Contemporaneidad, populares formas de representación como la fotografía, el cine y la televisión, se van a desarrollar desde este principio. Pero a la televisión se le ha adjudicado una suerte distinta. En ella se evidencia la cualidad de adherencia de los medios que operan la visualidad de lo real. Couchot atribuye al automatismo analógico la impulsión hacia el perfeccionamiento del registro de la imagen, concediéndole una dinámica compuesta de rapidez y precisión. Esta fuente que antes era natural, al ser sustituida por otras formas de energía luminosa, conservó su cualidad de adherencia a lo real. Tal adherencia se produjo desde unas formas de automatismo que establecen un encuadramiento espacial y temporal de contigüidad. Sus artilugios permiten enlazar representación y realidad con inédita instantaneidad, profundizando su propia concepción de espacio tiempo. La dilatación de la adherencia televisiva ha tenido la fortuna de llegar hasta el punto de que el espectador ya no distingue los límites entre lo real y su representación televisada. Su modelo morfogenético de representación contiene una característica que la realiza en lo cotidiano. Es por lo que, como dice Couchot (1993), más que representar, la televisión *sobre representa*.

Permanece ahí, la preocupación con la reproducción acurada, o la antigua preocupación artística acerca de la autenticidad o veracidad de una representación. La distinción entre tema y su representación tiende cada vez más a quedarse desleída en las condiciones técnicas contemporáneas. La principal característica de este proceso está en lo que plantea Couchot: “La morfogénesis por proyección implica siempre la presencia de un objeto real que preexiste a la imagen. Se crea una relación biunívoca entre lo real y su imagen. Ella se da, de esta manera, en tanto que una representación de lo real” (Couchot, 1993:39). Esta definición determina el empleo de la imagen en un estricto sentido de visualidad y refuerza el sentido de representación como correspondencia entre el objeto y su imagen. Tal corres-

pondencia conlleva una capacidad de autonomía que confiere un carácter único a la obra de arte. Por ello, en las Artes en general, y también en la Literatura, la representación es una reproducción cuidada de un original auténtico. Este aspecto ha generado un debate sobre la proliferación de las técnicas reproductivas y su impacto en la producción y consumo artísticos del cual la cultura de masas es su objeto⁸.

REPRESENTACIÓN E INDUSTRIA CULTURAL

Hemos trabajado inicialmente en el sentido de precisar la necesaria distinción entre el aspecto *mediato* del aspecto *inmediato* de la representación. Sin embargo, para simplificar la discusión, tomaremos en cuenta aquello que las producciones de la industria cultural dicen respecto principalmente a la condición inmediata de las representaciones, su oferta desde una condición exterior y material o denotada.

Aun así, conforme se puede deducir, hay evidentes dificultades en el acercamiento a las características constitutivas de la representación. Cuando Lefebvre reitera su soporte social, él indaga sobre las cualidades de las representaciones, especialmente si sus mecanismos son evidentes u ocultos. Afirma que las representaciones tienen un contenido práctico irreductible puesto que ellas se hacen presentes en lo cotidiano desde las novelas o series, las tiras cómicas o la publicidad. No obstante, Lefebvre no las considera como meros efectos. Las toma, más bien, como *hechos de palabra o discurso y de práctica social*.

El deslizamiento de los significados, que son soportados por un proceso técnico cada vez más dominado socialmente y que, por otra, se exponen actualizados bajo una tecnología inédita, no es novedoso *per se*. La novedad reside en las condiciones técnicas desde las cuales son actualizados y que desvelan facetas ignoradas por el proceso anterior. Se nos anteponen procesos desde un concierto técnico de inéditas posibilidades designadas por el novedoso multimedia. Con ello, las representaciones percibidas por los sentidos y el intelecto pueden saltar las fronteras nacionales, las distancias culturales, idiomáticas, religiosas, generacionales, sexuales y étnicas, incidiendo en la precedencia de la memoria local. Se está involucrando el embate entre universalismo y particularismos.

LA MODERNIZACIÓN DE LA REPRESENTACIÓN

La pertinencia de los recuerdos y la historicidad de la cultura debido a la acción acumulativa se perfilan desde el relevo de una ausencia por una representación. Los primeros tienen profunda influencia en la demarcación de las tradiciones y la memoria.

En el siglo XX este tema ha adquirido profunda relevancia con la sustitución de la tradición por los contenidos de la industria cultural en la orientación de las actividades cotidianas. La industria cultural viene respondiendo con sistemática sustitución a las bases técnicas tradicionales de las culturas. El *empadronamiento* que se sucede fue difundido por el desarrollo científico y sus aplicaciones técnicas con finalidades militares o económicas, a cuya profusión responden la industria y sus profesionales.

Las representaciones que antaño resolvían la ecuación de los lapsos o ausencias, han dado paso a una transformación técnica que se debe a su reproductibilidad. Emerge el con-

8 Uno de los textos clásicos en el tema viene a ser precisamente *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* de Walter Benjamin (1983) donde analiza la pérdida del aura de la obra artística.

texto de amplia y sistemática promoción de nuevas prácticas: el difusionismo⁹. Antes que él, los diversos procesos de extensión de una representación hacia una comunidad que no participó en su elaboración ya habían recibido el título de *universalización* en la cultura Occidental. Fue un largo proceso del que se ocupó la humanidad en lo cotidiano articulando lo particular e inmediato de sus necesidades a lo general y mediato ofrecido por las representaciones provenientes del exterior a su entorno primero¹⁰.

Por lo tanto, para crear representaciones se involucra la actividad de *pulir* (limar) aquellas desigualdades que distinguen imágenes que pueden estar vulgarizadas como semejantes pero que, cuando son percibidas desde las intuiciones singulares, traen sus particularidades. La conexión entre representaciones singulares y representaciones universales es concreta, es decir, determinada en sí misma, detentadora de un contenido que le es propio.

La modernización es el proceso desde el cual se proporciona la extensión de nuevas vías tecnológicas y prácticas que no suelen ser originarias de la propia cultura. En el contexto de la modernización se producen unas reacciones a lo que se valora como proceso de empadronamiento u homogeneización, las cuales consisten en la promoción de usanzas desplazadas. Los tradicionalismos se valen de representaciones que se apoderan del pasado pintoresco y sacan rentabilidad de los resentimientos. Así, una representación de la identidad recoge las vibraciones diseminadas del pasado, proyectándose desde sus supervivencias imaginarias a una comunidad dada de interpretación. Este proceso es ampliamente utilizado, por ejemplo, en las representaciones con arreglo a la identidad cultural¹¹.

Esta característica es fundamental para complacer a la pluralidad cultural o el multiculturalismo. La interacción entre grupos sociales de formación étnico-cultural distinta, la arena cultural de la diáspora de la que tanto nos hemos resentido en el siglo que ahora ha terminado, exigió la elaboración, desde la industria cultural, de mensajes que contemplaran el

9 La difusión de técnicas y modos de pensar desde un centro hacia las periferias conoció dos escuelas. Una anglosajona, de amplia influencia desde la acción de agencias norteamericanas en este siglo (orientadas por la teoría de la *Difusión de Innovaciones*), y la Escuela de Viena, de la que se utilizó, entre tantos, el Nacional Socialismo alemán. En una definición del clásico proceso de difusión, han predicado Raymond Boudon y François Bourricaud: “*chama-se difusão o processo pelo qual uma informação verdadeira ou falsa (um boato, por exemplo), uma opinião, uma atitude, ou uma prática (por exemplo, a utilização de uma nova técnica agrícola ou de uma prática anticoncepcional) se expandem numa população dada*” (Boudon e Bourricaud, 1993:161).

10 Ese proceso tuvo en Hegel una descripción irremplazable: “La abstracción que tiene lugar en la actividad representativa, mediante la cual se producen *representaciones universales* (y las representaciones como tales tienen ya la forma de la universalidad en ellas) se expresa frecuentemente como un *caer-una-sobre-otra* de muchas imágenes semejantes para hacer así comprensible la universalización. Pero si este *caer-una-sobre-otra* no ha de ser pura casualidad, es decir, lo a-conceptual, debería admitirse una *fuerza de atracción*, o algo parecido, de las imágenes semejantes, la cual sería a la vez el poder negativo de limar lo aún desigual de las mismas. Esta fuerza es efectivamente la inteligencia misma, el yo idéntico consigo, que mediante su recuerdo [interiorizador] da inmediatamente universalidad a las imágenes y *subsume* la intuición singular bajo la imagen ya interiorizada. (Hegel, 1997:497) (cursivas del autor, corchetes del traductor).”

11 La “traducción” que se hace de un universo conceptual propio de una cultura hacia otra, así como la precedencia de contemplar la otredad para llegar a reconocer una identidad en particular pone énfasis en la necesidad del relativismo cultural, conforme señaló Stuart Hall (1997). La categoría de representación, largamente utilizada por los Estudios Culturales, ha tenido, por parte de Stuart Hall una definición que confirma la comprensión que venimos desarrollando en el dilatado espacio de las diferentes representaciones. Hall (1997) entiende las representaciones *desde el uso de signos y símbolos, bajo la forma de sonidos, palabras escritas, imágenes producidas electrónicamente, notas musicales u objetos*. Con ellas, el autor se propone desvelar los dinamismos que explican de dónde proviene el significado, o cómo podemos admitir el significado de una palabra o imagen como verdadero.

sentimiento de pertenencia a una misma comunidad. John B. Thompson (1995) desarrolla las implicaciones del aporte de Eric Hobsbawn para los procesos de comunicación basados en los medios masivos en tres aspectos: de la desritualización de la tradición, de su despersonalización y de su desalojo. El último, de la tradición desalojada –*dislodged*– consistiría en la desconexión entre las raíces y sus unidades espaciales de origen.

En estos procesos, el repertorio de representaciones tiene que adecuarse técnicamente a las posibilidades efectivas de representación, además de contemplar características de inteligibilidad y aceptación sociocultural. En aquellas sociedades involucradas en bruscas transiciones tecnológicas, donde la modernización se ha impuesto de forma acelerada desde la promoción de agentes externos, la representación de la identidad cultural tiende a hacerse figurativa, o mimética; de ahí surge un uso de la representación de lo folclórico que mimetiza las representaciones hechas en otros ambientes (plazas, teatros, salones de baile, bares y restaurantes, patios, etc.). En estos contextos, las actuaciones se expresan, antes que nada, como un esfuerzo de actualización frente a profundos cambios sociales y tecnológicos. Son las transmisiones en directo en platós improvisados o en estudios de televisión que reproducen con gran preciosismo los escenarios populares, conforme se puede observar en la televisión de sociedades tan distintas como Egipto, Brasil o Turquía.

En cuanto al universalismo, él depende ahora de tecnologías como la fotografía, la gráfica computerizada o la holografía. En lo auditivo, de la fonografía y la radio. En lo audiovisual, de la cinematografía y la televisión. El multimedia viene a colmar este proceso de aunamiento técnico multisensorial de la representación. Varios sistemas van a confluír para hacer que nuestra cotidianidad se presente hoy día mediada por un híbrido de oralidad, visualidad y texto alfabético, tratada bajo soportes tecnológicos muy perfeccionados operativamente y que hacen de la memoria un bien muy presente, sea la memoria del pasado o nuestra memoria respecto al tiempo futuro.

CONSIDERACIONES FINALES

En los apartados precedentes hemos hablado de cómo las representaciones pueden convocar una reminiscencia, una memoria o una evocación. Se encaprichan con ellas y desde ahí cultivan su reemplazo, logrando su propia pertinencia y estableciendo su cuota de poder. De todo lo visto, nos queda la indagación de por qué concedemos prestigio a ciertas representaciones y no a otras. Ello habla en cierto modo de las capacidades que le son inherentes y que se manifiestan en las estrategias discursivas. La capacidad que tiene un discurso de suscitar los deseos y, así, suplir la realidad, expondría el poder de las representaciones.

Corresponde a las representaciones el *hacer acto de presencia*. Desde ellas se vuelven efables unos objetos que hablan del yo, de la cultura, de la religión, de la memoria o de la nación, desde signos determinados y escasos. El trato de unas representaciones en concreto nos permite aprender su trayecto de *realidad denotada*. Este nos viene enmarcado por preocupaciones discretas que fijan marcas, trazos, sendas, rasgos, rayas, diseños, esquemas. Por ello, *representar es*, más que nada, *producir significado*.

Las distintas concepciones retenidas en el uso del término *representación* –la *mediata* y la *inmediata*– nos encaminan hacia diferentes usos y consecuentes particularidades en el desarrollo de las tecnologías que les son propias. Por ello, nos quedamos con la constatación de que la transformación de iconos y símbolos clásicos en una cultura en representaciones mediáticas industrializadas obedece a una lenta y sobria selección, donde no todos logran sobrevivir. La concreción de los procesos técnicos involucrados en la industria cul-

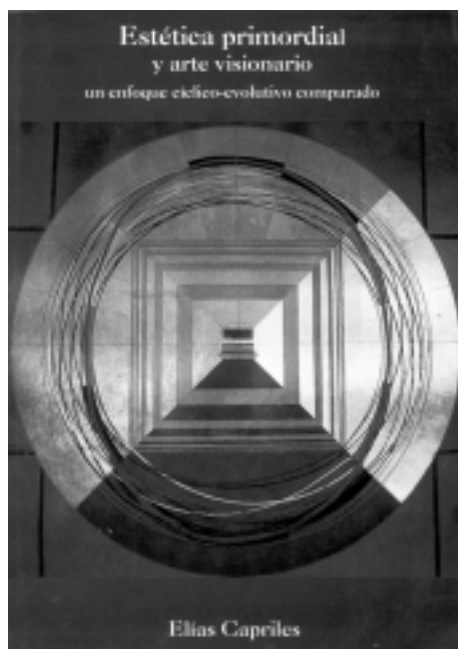
tural establece un horizonte despojado donde hay que regatear con limitaciones operativas que pueden ser excesivas. El bizantinismo corriente en la cotidianidad de espacios urbanos y rurales plenos de representaciones, preciosos testigos de la historia, no son automáticamente reversibles desde las operaciones de los medios masivos.

Hemos trabajado la potestad de las representaciones de actuar *in absentia*, haciendo visible lo invisible, presente lo ausente, audible lo silenciado, sensorial lo incorpóreo, evocado lo olvidado. También hay que recordar, por fin, su capacidad de subsumir una cosa en otra *in praesentia* de ella; ambas pueden aclarar su cometido en términos ideológicos.

La pertinencia del estudio aquí presentado se debe a la constatación de que la vigencia de las representaciones es afianzadora de sentimientos hacia la lontananza mantenidos por las memorias que, por ello, vienen a incorporarse y conducir los sentidos del presente, comprometiendo las visiones del futuro. Las representaciones nos pueden indemnizar de una deuda, en el sentido de reemplazar una ausencia, un lapso, una laguna o un silencio de algo que en el pasado ya tuvimos, sentimos, vimos o escuchamos, al igual que podamos proyectárselo hacia el futuro. Este es su cometido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aumont, Jacques (1992): *La imagen*. Paidós, Barcelona.
- Benjamin, Walter (1983): "A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica", en W. Benjamin, M. Horkheimer, T. Adorno, J. Habermas, *Vida e Obra*. Abril Cultural, São Paulo.
- Boudon, Raymond e François Bourricaud (1993): *Dicionário Crítico de Sociologia*. Ática, São Paulo.
- Condurachi, Emili (1986): "Roma, cuna de la latinidad", en Georges Duby (comp.): *Civilización latina. Desde la antigüedad hasta nuestros días*. Laia, Barcelona. pp.85-121.
- Couchot, Edmond (1993): "Da representação à simulação", en André Parente (org.): *Imagem máquina. A era das tecnologias do virtual*. Editora 34, Rio de Janeiro, pp.37-48.
- Derrida, Jacques(1989): *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós/I.C.E.-U.A.B, Barcelona, 1989.
- Eco, Humberto (1986): "La línea y el laberinto: estructuras del pensamiento latino", en Georges Duby (comp.): *Civilización Latina. Desde la antigüedad hasta nuestros días*. Ed. cit. pp. 21-48.
- Gombrich, Ernest H (1997): *La historia del Arte*. Debate-Círculo de Lectores, Madrid.
- Habermas, Jürgen (1982): *Mudança estrutural da esfera pública. Crítica de uma categoria burguesa*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Hall, Stuart (1997): *Representation: cultural representation and signifying practices*. Sage-Open University, London.
- Hegel, G. W. F. (1997): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*. Alianza, Madrid.
- Lefebvre, Henry (1983): *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Llobera, Josep R (1996): *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa Occidental*. Anagrama, Barcelona.
- Thompson, John B (1995): *The media and modernity*. Polity Press, Cambridge.
- Vilches, Lorenzo (1983): *La lectura de la imagen. Prensa, cine, televisión*. Paidós, Barcelona.



Elías Capriles:
Estética primordial y arte visionario,
Un enfoque cíclico-evolutivo comparado.
Ed. GIEAA-CDCHT/ULA, Mérida. 2000. 217 pp.

A nivel de la estética, lo primero que se valora son las formas “visionarias” que tienen la potencialidad de suspender el juicio, que es lo que da lugar a la ilusión de separatividad en la raíz perdida de la vivencia de la totalidad indivisa. Posteriormente, se desarrollan valores más arbitrarios o subjetivos. Sin embargo, siempre sigue existiendo un arte visionario o primordial que puede permitirnos recuperar, en mayor o menor medida, la vivencia de plenitud inherente a la experiencia de la totalidad indivisa de la que somos parte. Así se reunifica el aspecto espiritual y el aspecto material de la naturaleza única a la que pertenecemos. *Hernán Lucena Molero.*

Elías Capriles es profesor e investigador en el Departamento de Filosofía, el Departamento de Historia del Arte, la Cátedra de Estudios Orientales y el Grupo de Investigaciones en Estudios de Asia y África -todos ellos de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes (Mérida Venezuela). Sus libros más importantes son los siguientes: *Individuo, sociedad y ecosistema; Qué somos y a dónde vamos; The source of Danger is Fear; Los presocráticos y el Oriente; The Direct Path; Budismo y dzogchén.* Ha traducido al español las obras del maestro de Namkhai Norbu Rinpoché: *El cristal y la vía de la luz; La jarra que colma los deseos*, y compilador de la obra del mismo autor: *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección.* Actualmente es Editor Asociado de la revista internacional de filosofía *Utopía y Praxis Latinoamericana* (Universidad del Zulia, Venezuela).

Una revisión al pensamiento de Mario Briceño-Iragorrry en su cuentística (1915-1920)*

A Review of the Thoughts of Mario Briceño-Iragorrry in his Storytelling (1915-1920)

Valmore MUÑOZ ARTEAGA

*Universidad Católica Cecilio Acosta / Colegio Claret de Maracaibo.
Maracaibo-Venezuela*

RESUMEN

La cuentística de Briceño-Iragorrry se encuentra diluida en la prensa trujillana y merideña de las primeras décadas del siglo XX. Entre 1915 y 1920 se puede leer en *Ariel* y *El Rehabilitador* de Trujillo, y *Albores*, *Veinte años*, *Tic-Tac*, *Alquimia* y *Ecos Andinos* de Mérida. Y que probablemente reuniría en un texto que permaneció inédito llamado *Cuentos de estío*. Una colección que consta de unos 21 cuentos cortos que poseen el testimonio de un pensamiento en formación, de una pasión 'comprometida' con la integridad de una sólida conciencia social bajo el cobijo un discurso que está desarrollándose en América Latina.

Palabras clave: Mario Briceño-Iragorrry, cuentos, diálogo intercultural, utopía.

ABSTRACT

Briceño-Iragorrry's story-telling is found throughout the Trujillan and Meridianian press during the first decades of the XX Century. Between 1915 and 1920 we find *Ariel* and the *Rehabilitador* de Trujillo, and *Albores*, *Veinte años*, *Tic-Tac*, *Alquimia* and *Ecos Andinos* de Merida. They were probably united in a text that remained unpublished call *Cuentos de estio*. This is a collection of about 21 short stories that give testimony to a manner of thinking in formation, a passion dedicated to the integrity of a solid social conscience under the shelter of a discourse that was being developed in Latin America.

Key words: Mario Briceño-Iragorrry, stories, intercultural dialogue, utopia.

* Investigación adscrita al Proyecto: *La Generación del 18 en la senda de la utopía latinoamericana*. Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA); Maracaibo.

La cuentística de Briceño-Iragorry se encuentra diluida en la prensa trujillana y merideña de las primeras décadas del siglo XX. Entre 1915 y 1920 se puede leer en *Ariel* y *El Rehabilitador* de Trujillo, y *Albores*, *Veinte años*, *Tic-Tac*, *Alquimia* y *Ecos Andinos* de Mérida. Y que probablemente reuniría en un texto que permaneció inédito llamado *Cuentos de estío*. Una colección que consta de unos 21 cuentos cortos, que aunque de una notable pobreza narrativa en comparación con los cuentos que venían publicando en la prensa compañeros de generación, entre ellos: Jesús Enrique Lossada y Julio Garmendia; sí poseen el testimonio de un pensamiento en formación, de una pasión 'comprometida' con la integridad de una sólida conciencia social bajo el cobijo un discurso que está desarrollándose en América latina. Cuentos, así como su poesía, que parecen significar la ejemplificación de una cátedra que viene dictando desde el ensayo.

El cuento, como la poesía y el ensayo, será el agente fundamental para la creación de un diálogo entre la juventud, reconocida como la generación del 18, y los promotores del modernismo y de la unidad latinoamericana; principalmente Rodó, Ugarte, Vasconcelos y Martí. Un diálogo intercultural que entiende que: "Para ayudar en la tarea concreta de construir una América Latina que, en el espíritu de la <Nuestra América> propuesta por Martí, sea realmente la casa en la que conviven, con y en justicia, todas las diferencias culturales que hacen la riqueza de nuestro continente"¹.

Un diálogo que buscará los aires nutricios en un modernismo que respira desde su 'fundación' aires del romanticismo europeo, básicamente, el alemán y el francés. Mario Briceño-Iragorry forma parte importante del coro 'dionisíaco' de este diálogo intercultural. Desde el cuento abonará el camino de la angustia colectiva del intelectual que se margina de la sociedad, que se autoexeca de la realidad para habitar los laberintos del minotauro y del ensueño. En el cuento morirá como hombre para nacer nuevamente despojado de la mediocridad y la insuficiencia de la hora menguada. Para hacerse superhombre en búsqueda de la utopía. Una utopía que busca la fundación de una nueva sociedad, pero dirigida por los más aptos (recordemos su participación 30 años después en el Partido Democrático Venezolano y la concepción de este en el manejo de la nación). ¿Acaso hablamos de la República platónica? Sin duda.

En todo caso, Mario Briceño-Iragorry va tras la huella de sí mismo por los senderos del romanticismo europeo, y desde allí fermenta el buen vino que celebran sus palabras ora en el ensayo, ora en la poesía, ora en el drama, ora en el cuento. Recordemos que el título de desollado le viene de su producción poética y cuentística, y no del ensayo en donde se hace de un nombre fundamental en nuestras letras.

La cuentística de Briceño-Iragorry está plenada de temas dignos que se juntan para solicitar a la buena audiencia un análisis aun más digno, serio y profundo. Hemos decidido pasearnos por ellos a través de su crítica a la sociedad del momento. Trabajaremos la crítica a la sociedad porque queremos ser solidarios con Marx cuando refería que mientras hubiese capitalismo, este tendría su crítica, y ella, provendría necesariamente del espíritu romántico.

El romanticismo en el que puede adscribirse la cuentística de Briceño-Iragorry, es el mismo que describe el sociólogo Michael Löwy como un movimiento cultural de protesta contra la civilización industrial - capitalista moderna, porque considera que ella destruye

1 Fornet-Betancourt, Raúl: "Filosofía e interculturalidad en América Latina", en: *Revista UNICA*. Año I n° 2. Universidad Católica Cecilio Acosta. Maracaibo, 2000, p. 9.

los valores comunitarios; porque cuantifica y cosifica la vida social; y lo más importante, porque produce el desencadenamiento del mundo. Al enfrentarnos a la primera narrativa de Briceño-Iragorry tropezamos con un discurso agónico que critica los modos de vida y las tradiciones antiguas destruidas por el avance desmedido de esa civilización capitalista - industrial que insurge en Venezuela con la explotación petrolera y que legalizará el positivismo gomecista, y su manejo de la sociedad desde las teorías darwinianas.

En el cuento *El otro*, publicado en *El Rehabilitador* de Trujillo el 18 de marzo de 1916, Briceño-Iragorry cuenta la conversación de una madre con su hija enamorada de un poeta:

Convéncete Helvia, no debes elegir para esposo ese que acabas de nombrar. La elección debe recaer siempre en persona que, además de sus cualidades de caballero, reúna las de un individuo pudiente. ¿Qué vas a ganar con que te adore, con que sepa decirte: "tú eres la luz de mi vida", "por ti iría al cielo y robaría una estrella para colocarla a tus plantas como una humilde ofrenda de amor", si no puede satisfacer tus caprichos de mujer hermosa y galante?... Di pues, ¿qué vas a ganar con todo esto?².

Palabras que nos recuerdan el poema "A un joven burgués" de su coterráneo José Félix Fonseca publicado en su primer libro *Hojas errantes* (1916) y prologado, justamente, por Briceño-Iragorry:

Me aborreces con furia impotente
porque sabes muy bien que yo no humillo
la altivez luminosa de mi frente
ante tus *onzas* de dorado brillo.

Pretendes con tu vil palabrería
encenegar mis cantos de poeta:
es que tú envidias la franqueza mía,
es que mi nombre de escritor te inquieta.

porque el insultador no vale nada
jamás intentaré blandir mi espada
aunque vomites de furor espuma.

pero si piensas quebrantar mi calma
sabe que puedo calcinarte el alma
con el trágico fuego de mi pluma!³

2 Briceño Irragory, Mario: *Obra literaria II. Primeras páginas*. Caracas: Congreso de la República, 1991. p. 119.

3 Fonseca, José F: *Hojas errantes. Atardeceres. Recuerdos de mi parroquia*. Ediciones del ejecutivo de Trujillo. Trujillo, 1958. p. 53.

Más adelante en otro cuento intitulado *Las rosas*, publicado en el mismo periódico, pero en 1916, escribe:

—Sabes que me acuerdo ahora de aquel poema persa de Abon Isaac, dijo Gabriel, el magnífico poeta, cantor de la voluptuosidad de la vida, que vivía entre jardines llenos de otoño y que dice en el ritmo sonoro de uno de sus versos: "...*qué podrás comprar con el dinero de tus rosas que sea más amable que las rosas?*..." Porque sabes que causa verdadera lástima ver cómo esas pobrecitas floreras atraviesan las calles solicitando compradores para su fragante mercancía, para esa mercancía florida que es el símbolo de sus vidas pobres y humildes.

—Mira, empezó Efraín después de un tiempo silencioso, tienes razón en lo que dices, pero cuando el poeta persa existió, cuando sus sueños floridos vivían una vida dúplice bajo los árboles enfermos de otoño, que tú dices, o bajo el follaje, febriciente de vida por el beso de la primavera, donde él sentiría acaso esa gran voluptuosidad de la vida que canta en sus poemas sublimes, serían las rosas únicamente lo más amable que se vendiera, lo más espiritual, pero hoy, Gabriel, hoy el estado morbosos de la sociedad humana, las prácticas pestilentes de una moral hacen que se vendan cosas más adorables, como el corazón, como la honra, ¿has visto algo más doloroso que una honra hecha pedazos, agonizando sobre unas escasas monedas de plata?... ¿o un corazón vendido por una efímera posición social?...

—Convéncete: hoy existe un gran estío en el alma⁴.

El romanticismo no es únicamente un modo de hacer literatura, va más allá de eso. El romanticismo es una conducta, o como lo dice Michael Löwy en una entrevista ofrecida a Néstor Kohan en Argentina:

—Defino el Romanticismo no como una escuela literaria del siglo XIX, como suelen hacer los manuales, sino como un movimiento social y cultural amplio que tiene su expresión en el campo de la literatura y el arte, pero también en la filosofía, en la política, en las ideas sociales y económicas, en la teología y la religión. Es decir, en todos los campos de la cultura social. Para decir esto me apoyo en trabajos de autores como el joven Lukács o el historiador E.P. Thompson, pero ellos no llevan el análisis hasta las últimas consecuencias. El Romanticismo, tal como yo lo entiendo, nace en la segunda mitad del siglo XVIII, pero no termina en 1830 ni en 1848, sino que continúa incluso hasta hoy⁵.

Este romanticismo militante lo une Briceño-Iragorry con la visión del arte en función social que le viene de su experiencia con Manuel Ugarte. El pensador argentino va a construir una nueva visión del arte destinada a las nuevas promociones de intelectuales latinoamericanos y que él denominó "arte social". Ugarte va a conciliar los contenidos de una literatura nacionalista con su particular visión antiimperialista, la misma que comparte con

4 Briceño Irragory, Mario: *Ob. cit.* 1991. p. 128.

5 Entrevista realizada a Michael Löwy de paso por Buenos Aires, el autor de *Revolución y melancolía* explica por qué el romanticismo sigue siendo el principal movimiento de protesta contra los rasgos más brutales de la sociedad capitalista.

Rodó y Martí fundamentalmente. Entre 1905 y 1908, Ugarte va a elaborar todo un proyecto cultural de alcance continental: "primero en el <Prefacio> a su antología de jóvenes autores hispanoamericanos, escrito en 1905 y publicado un año más tarde, y, sucesivamente, en modo más articulado en su breve ensayo <Las razones del arte social>, de 1908"⁶. Recordemos que Manuel Ugarte tuvo contacto con el joven Briceño-Iragorry de la primera visita a Caracas en 1912, cuando el argentino dictó algunas conferencias en la Universidad Central de Venezuela; encuentro que fue vital para el proceso de maduración en el trujillano.

Es cuando Briceño-Iragorry asume al liberalismo romántico como fuente filosófica que le guía en el laberinto del ensueño. Desde allí Briceño-Iragorry va a fustigar a la sociedad capitalista venezolana que no le permite ser pobre, algo que para él significó un rango de distinción espiritual. Aunque cabe destacar acá un planteamiento que sobre los liberales románticos hacen Kirkwood y Falletto y que copiamos en otro texto sobre Briceño-Iragorry:

Muchos de estos nuevos intelectuales urbanos pertenecían a familias tradicionales, que en función de su pérdida de importancia económica (generalmente su desaparición como hacendados tradicionales), sufrían una fuerte disminución de su prestigio social. Este desarraigo se refuerza por los contenidos intelectuales del Romanticismo. Hay en tal formación ideológica una fuerte orientación individualizante que los induce a concebirse como individuos y no como grupo⁷.

Al respecto podríamos traer a colación dos cartas fechadas el 8 de agosto de 1926 y 10 de mayo de 1928, una dirigida al doctor Baptista Galindo y otra al mismo General Juan Vicente Gómez, quien dirige el manicomio del cual no quiere formar parte 'aparente' Briceño-Iragorry:

Señor doctor
F. Baptista Galindo, etc., etc.
MIRAFLORES

Mi respetado Dr. i amigo:

Este es su fiel i agradecido amigo, sin más título que la certeza que tiene de que en usted hay un gran corazón siempre dispuesto a hacer el bien a manos llenas, ocurre una vez más ante usted en demanda de un servicio inapreciable.

Tengo urgencia de ir a Panamá a someterme a una intervención quirúrgica que, con el favor de Dios, espero me permita recobrar mi salud, tan menguada. Yo no tengo dinero para hacerlo, i he pensado en que usted sí puede conseguir para mí del Benemérito Jefe su ayuda eficaz i generosa. Vengo a suplicarle este valioso servicio, que nunca tendría como pagarle mañana, pues se interesan en él mi salud i el bienestar futuro de mi hogar, hoy tan angustiado. Le ruego interesarse por mí i medir la angustiosa situación que mi enfermedad ha venido a proporcionarme, reducido como estoy a lentos trabajos en mi hogar, que no me dan para vivir.

6 Meler, Mirna: *Manuel Ugarte y su teoría del arte Social ¿Una nueva estética? En La Prosa no ficcional en Hispanoamérica y en España entre 1870 y 1914*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas. 2000, p. 315.

7 Faletto E y Kirkwood, J: *El liberalismo*. El Cid Editor. Madrid. 1977, p. 58.

Como le digo la falta de títulos que tengo para obligar a usted, le suple su generosidad proverbial, que puede tanto la nobleza de un corazón como el suyo. Le ruego perdonar mis continuas molestias, i le suplico creerme su amigo muy sincero i S. S.,

Mario Briceño-Iragorry

Sr. Gral.

Juan Vicente Gómez, etc., etc., etc.

Presente.

Mi respetado Jefe:

Me es honroso dirigirme a usted. Para testimoniarle mi agradecimiento por la nueva prueba de confianza con que me favorece al señalarme para la Agencia de la Navegación de La Guayra, campo en el cual procuraré corresponder debidamente a su favor.

Me permito molestar a la vez su atención exigiendo me favorezca con la suma de Bs. 6000 que me permitan cancelar el valor de un carro que adeudo y me pongan en condiciones de hacer el traslado de mi familia, que aún está en Trujillo. Espero que su munificencia me solucione favorablemente este apremiante circunstancia en que me hallo, y me embargará su gratitud.

Le saludo afectuosamente

Su leal amigo y subalterno

Mario Briceño-Iragorry.

¿Podría ser Mario Briceño-Iragorry un resentido social por su terrible pobreza? En caso de ser afirmativa la respuesta, tendríamos que hacer un nuevo estudio de sus cartas publicadas en *Mi Infancia y mi pueblo*. Tamaña contradicción, pero es que acaso ¿la contradicción no forma parte también de los espíritus románticos? De igual manera, otros compañeros generacionales mantienen una actitud semejante; como Mariano Picón Salas que hace duras críticas en su juventud a la figura y a la obra vetustas de Febres Cordero, y luego, como parte de esa magia que los envolvía, termina prologando favorablemente las *Obras Completas* del viejo merideño. Cabe preguntarse ahora, ¿acaso esa heráldica condición de autoproclamarse 'pobres' formaba parte de un desdoblamiento entre el hombre real (el de la *hora*) y el hombre romántico, el de la ensoñación (el de la *deshora*) Pero ¿por qué abrirse paso entre las callejas de la ensoñación? La respuesta nos la brinda Albert Béguin al afirmar que:

Los románticos se apoyan en una metafísica idealista o en una experiencia inmediata que concuerde con ella, y llegan a afirmaciones del todo opuestas: para ellos, son precisamente el sueño y los demás estados "subjetivos" los que nos hacen descender en nosotros mismos y encontrar esa parte nuestra que "es más nosotros mismos" que nuestra misma conciencia⁸.

En ello se esforzará Briceño-Iragorry, no en buscar en el ensueño ese mundo ideal en donde quepa perfectamente sin molestias su espíritu desollado, sino que en este laberíntico mundo se encuentra su mundo real, esta dualidad explica muy bien las contradicciones en las que puede ubicarse su actuación pública con relación a su desarrollo humano dentro de la palabra.

En todo caso, Mario Briceño-Iragorry, resentido o no, pretende a través de su cuentística sensibilizar al común sobre un mejor modo de vida, más espiritual y, obviamente, menos material. Este proceso de sensibilización viene de un sentimiento de rechazo hacia la realidad, cosa que nos hace evocar el *Ariel* de Rodó, cuando intenta a través de la evasión (actitud muy propia del romántico) combatir el dominio de *Calibán* en el Nuevo Mundo. Como todo romántico, Mario Briceño-Iragorry no se siente parte del engranaje de la sociedad venezolana del momento, por ello accede al ensueño para combatirla:

—No. Yo no tengo muchos en mi libro de escuela, es que quiero que me diga ¿por qué son tan tristes los poetas?

—Porque soñamos mucho, porque amamos demasiado, porque el destino ineluctablemente puso en la copa de nuestra vida una gota de amargo dolor...

—...Nosotros buscamos la suerte, y cuando hay alguien que con sus palabras tersas y con sus risas tranquilas, nos brinda caricias y alegría nuestro espíritu, reímos de triunfo. Siempre buscamos esa persona de manos suaves, de boca fresca, de ojos purísimos, que efectúe el sortilegio de la buena ventura⁹.

Absolutamente germánica esta observación de Briceño-Iragorry, ya que el romántico alemán va impregnando de sensibilidad y de ensoñación para recobrar el pasado alemán, hasta llegar a confundirse el carácter nacional con el mismo temple romántico. Además, Briceño-Iragorry va a crear en su producción literaria un universo paralelo y personal en el cual refugiarse de la hostilidad de la realidad; que a pesar de lo dura y difícil, le permite autoflagelarse, o como lo dice Béguin en palabras de Moritz: “sentir el gran placer en atormentarse a sí mismo”. Por eso vemos la constante presencia del poeta abandonado por su miseria y su pobreza. Ese universo creado para protegerse, para que pueda dilatarse el 'yo adolorido' y 'angustiado', es el primer síntoma del alma romántica. Volviendo a la fuente germánica del romanticismo en Briceño-Iragorry:

El romanticismo alemán constituye la más rica manifestación de irracionalismo que aparece en todas las naciones europeas desde fines del siglo XVIII. Las frustraciones de la realidad fueron compensadas en forma de originalidad creadora y de nostalgia tanto de los pasado como de lo futuro¹⁰.

Con relación a lo anterior escribe Novalis: “Anhelo contemplar la flor azul. No se aparta de mi mente, y no puedo ni escribir ni pensar en otra cosa”. Busca acaso, Briceño-Iragorry, la amada feérica, la flor azul, el ideal, o posiblemente la utopía. Para ellos estos símbolos significaban lo mismo, pero su significación era interpretada en un primer mo-

9 Briceño Irragorry, Mario: *Ob. cit.* 1991. p. 117.

10 Martín, Fritz: *Historia de la literatura alemana*. Editorial Labor. Barcelona, 1961. p. 332.

mento en la muerte, en la angustia, en el dolor, ellas serán las llaves de la puerta hacia la otra dimensión en la cual habitan. Así Briceño-Iragorry dialoga por medio del dolor con Ramos Sucre, cuando este último va a afirmar en la Vida del Maldito:

Yo adolezco de una degeneración ilustre; amo el dolor, la belleza y la crueldad, que sólo sirve para destruir un mundo abandonado al mal.
Volví espontáneamente a la soledad, mucho antes del término de mi juventud, retirándome a esta mi ciudad nativa, lejana del progreso, asentada en una comarca apática y neutral (...) A sus espaldas fluye un delgado río de tinta, sustraído de la luz por la espesura de árboles crecidos, en pie sobre las márgenes, azotados sin descanso por un viento furioso¹¹.

Por ello, Mario Briceño-Iragorry, junto a sus 'contertulios' del 18 van a rebelarse, a *insumitirse* desde la palabra, desde la literatura, a través de la recreación ensoñadora con el único fin de no dejarse acomodar (como luego hicieron muchos de ellos) en el engranaje de la decadencia humana producto de las concepciones del positivismo, del régimen gomecista y de la explotación petrolera que ya iba a desencadenarse irremediamente. Pero quedaba la esperanza de las generaciones futuras, y así como Rodó y Ugarte lo hicieron con él, él lo intentó en su obra. El romanticismo de Mario Briceño-Iragorry lo lleva a ser un personaje enigmático y terrible, sombrío como aquel Raskolnikov del ruso atormentado; un personaje que deja de serlo para ser conciencia de lo irremediable y de lo imposible: su mensaje no tiene destinatario.

En este alarde adolorido de Briceño-Iragorry, la mujer va a estar siempre presente en sus cuentos, así como en la obra romántica, la mujer tiene una participación hasta determinante en el discurso del romántico. Son clásicas las significaciones de ellas en la obra de Goethe, Novalis, Lamartine, Byron, entre otros. La mujer del romanticismo es la complementación del 'Yo romántico', el ser que brinda la salvación y la redención al poeta. Margarita salva al Dr. Fausto del infierno, Carlota le devuelve al joven Werther su pasión por la vida a través del suicidio, Dante llega al Paraíso de la mano de Beatriz. La mujer es el espíritu clave de toda la existencia, es un alma mágica. Entre sus compañeros de promoción se escuchan los siguientes cantos:

Revive el fuego de mi amor, procura
Desterrar de mi vida la tortura,
Y constela de rosas
El pálido jardín de mis ideales¹².

¡Oh, no sabes el bien que me has hecho;
por ensalmo curaste mi herida
el ponerme la mano en el pecho.
A tu voz, huye el duelo y el llanto,

11 Ramos Sucre, José A: *Antología*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1992. p. 103.

12 Briceño Irragory, Mario: *Ob. cit.* 1991. p. 31.

Como un sueño se pasa la vida,
Y es el mismo dolor un encanto¹³.

Mujer, aquí en tu compañía
Espero ansioso i mudo el minuto infinito¹⁴.

Vi muchas de las cosas leves,
Breves, insustanciales y tranquilas como los nomeolvides y las nieves:
¡Todo lo vi chiquilla en tus pupilas!¹⁵.

En Mario Briceño-Iragorry la mujer parece dividirse en dos instancias: la mujer real, que la representa como un ser conforme, minúsculo, vacuo. En el cuento *Ella no dijo nada*, publicado en *Ariel* de Trujillo en 1915, escribe:

No es eso, Carmen, sino que como uno siempre persigue un ideal cuyo retrato lleva fijo en el alma, cuando por algún mentís crees hallarlo en alguna mujer que sonríe amable, se detiene y busca. Pasa algunas horas al amparo de sus caricias, pero al ver que esa no es la idealización que se persigue, sigue el camino en busca de otros ojos mejores y unos labios más dulces donde materializar todos los sueños. Luego hay que convenir en que eso no es inconstancia sino equivocación¹⁶.

En el cuento *El otro*, ya antes citado, escribe:

En aquel momento, ella dejó de ser la joven fiel a la promesa anterior, fiel a su corazón y fiel al recuerdo, y fue sencillamente mujer.
—Mamá, daré mi palabra a ese hombre, quiero hasta lo último satisfacerla y, además, estoy convencida de lo que tú me dijiste, tú tienes experiencia y dices la verdad... Pero, mamá, ¿cómo se llama mi futuro esposo?¹⁷.

El concepto de la mujer en el joven Briceño-Iragorry parece emanar de sus desordenadas lecturas de Nietzsche de un pequeños apartado del Zarathustra llamado *De las mujeres viejas y jóvenes*, en cuyas últimas líneas una vieja aconseja al profeta: si vas con las mujeres no olvides el látigo. Es la misma visión que sobre ella tienden los modernistas en su textos. Para Manuel Díaz Rodríguez, primera figura del modernismo nacional, la mujer también va a presentar una doble figuración. En *Ídolos Rotos* aparecen María y Teresa, las dos mujeres por las cuales se debate el amor de Alberto Soria. Observándolas a ambas desde la perspectiva de Albert Béguin; tanto María como Teresa van a representar la dualidad en las que se hunde el hombre decadentista:

13 Lossada, Jesús E: *Madréporas*. Universidad del Zulia. Maracaibo, 1991. p. 43.

14 Cuenca, Héctor: *El surco vivo*. Ediciones Seremos. Maracaibo, 1927. p. 57.

15 Arroyo L, Eduardo: *Momentos*. Tipografía Vargas. Caracas, 1914. p. 68.

16 Briceño Irragory, Mario: *Ob. cit.* 1991. p. 109.

17 *Ibidem*.

Conforme a un motivo muy difundido en la literatura decadentista, el protagonista se halla entre dos mujeres: la diabólica Teresa Farías y la angelical María Almeida. Soria, típico héroe decadente por su talante hiperestésico, sufre 'vacilaciones infinitas' entre la vigilia (la triste realidad de un presente corrompido) y el sueño (la nostalgia de un pasado idealizado y las esperanzas de un mejor porvenir). Dentro de estas 'vacilaciones perennes' hay que situar el amor prohibido y calculador de Teresa (vigilia) y el amor puro y espontáneo de María (sueño)¹⁸.

La mujer es la representación del ideal de la naturaleza humana, la mujer es la figura que sensibiliza el otro lado del alma romántica. En Briceño-Iragorry va ocurrir eso justamente. No existe en su cuentística la 'otra' por la cual pueda debatirse en algún momento el amor. Pero sí hay una doble presencia femenina que encaja perfectamente en lo referido a Díaz Rodríguez. Carmen, la joven del cuento *Ella no dijo nada*; Ángela Rosa, de *Las estrellas*, Griselda, de *Griselda*; Helvia, de *El otro*, Laura, de *Laureles Marchitos*, Eladia y Amalia, de *Agua Fuerte*; representan esa realidad triste que intenta corromper con la debilidad y la insuficiencia espiritual al poeta, son la encarnación del materialismo del cual quieren escapar las almas románticas, y que Briceño-Iragorry trata de exorcizar a través de la palabra. Pero nos queda la otra que en Briceño-Iragorry no aparece directamente, sin embargo está. Esa otra mujer comprende al espíritu que envuelve a su discurso, y que por lo menos menciona en el cuento *Éxodo*, publicado en *Ariel* de Trujillo en 1915:

Mi vida marchaba sola por entre el montón de hojas secas que brindaba el Otoño y reía desdeñosa al beso del aura cálida que le mentía una caricia de mujer. Bajo la soledad de los árboles quietos jugaba ella con infantil dulzura –era la vez primera que la veían mis ojos–, nos dijimos 'adiós' como si fuera que nuestras almas conocidas desde antaño, se dieran una eterna despedida... Junto a la fuente mansa caminábamos los dos. Entre mi mano cálida llevaba la suya de alabastro –suave y fina como rica porcelana– Sus palabras de seda eran cortas como fulguraciones divinas; y al verla allí tan tierna, tan dulce, tan mía, mi alma fue creyendo, lentamente, que era una flor quien le hablaba con voz de cielo y estrella.

Llena de dulzura inefable empezó a relatarme un cuento de hadas, que en su niñez tranquila contóle alguna vieja madrina de cabellos argénteos... Una cascada de nombres mentirosos brotó de su boca divina, y llena de una inocente gracia me enseñó que cada uno de los pobres mortales tiene una Hada amiga que le guía por la vida y le regala flores y ensueños azules.

Con voz creída le pregunté curioso:

–¿Cuál es mi Hada amiga?

–¡Yo!, me dijo rayando en dulzura, y empezó a jugar con el encaje de su traje rosa¹⁹.

Esta Hada, o amada feérica según los románticos alemanes, es la posibilidad de construir una sociedad perfecta en donde habitar sin los desmanes del ahora, de la hora, de la vi-

18 Olivares, Jorge: *La novela decadente en Venezuela*. Editorial Armitaño. Caracas, 1984. p. 66.

19 Briceño Irragory, Mario: *Ob. cit.* 1991. p. 113.

gilia. ¿No hay manera de hacerlo en la realidad? Pero les quedó la literatura y allí crearon el reino de la palabra en donde hicieron realidad lo que vivían soñando: la Utopía. Esa es la mujer del sueño en Mario Briceño-Iragorry, la utopía, la Idea, es decir, la idealización, que le permitirá trascender las barreras que lo limitan en el mundo que lo rodea y que intenta evadir, sucederá lo mismo con sus congéneres del 18.

Este es el Mario Briceño-Iragorry de su juventud, que fue eterna, pero que ha envejecido, volviéndose un viejo decrepito obsesionado con un país que a lo mejor ni pensó, con una dictadura que no le quitó lo más importante: la capacidad de soñar, con un mensaje que es y tiene que ser sin destino en esta Venezuela de revoluciones, de mentiras, de pactos, de hipócritas. Esta no es y nunca fue la Venezuela de Don Mario. Don Mario es el hombre que nunca se descubre, pero que en su búsqueda nos encontramos siempre con el espejo que nos refleja y nos deja al descubierto. Falta decir poco, porque cuando se dice mucho nunca se dice nada, y de Don Mario se ha dicho mucho, tanto que se hace vapor de en la memoria. Por cierto ¿He dicho que Mario Briceño-Iragorry fue un historiador extraordinario y que escribió un libro pedagógico llamado *Mensaje sin destino*? Si no lo he dicho es buen momento para callar.

COLECCIÓN 30º ANIVERSARIO

Invitación al pensar del siglo XXI

Ernesto Mayz Vallenilla



MONTE ÁVILA EDITORES LATINOAMERICANA

CÁTEDRA UNESCO DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS

Ernesto Mayz Vallenilla:

Invitación a pensar del siglo XXI.

Monte Ávila Editores Latinoamericana. Cátedra UNESCO de Filosofía.

Instituto de Estudios avanzados (IDEAS). Caracas, 1998. 432 pp.

La proximidad del siglo XXI, cuyo advenimiento se anuncia entre grandes desafíos científicos, cosmológicos y filosóficos, es un reto inevitable que tiene el actual modelo del conocimiento humano frente a sí. Estimulantes y atractivas son por ello las posibilidades que ofrece este volumen dedicado a explorar temas tan diversos como la ecología, la ética, la educación, los medios comunicacionales, el caos, la inteligencia, a partir de las claves que aportan los más recientes avances y desarrollos de la racionalidad tecno-científica, en su modalidad específicamente meta-técnica. Pero esto implica, como se advierte desde el primer momento en la lectura, un giro de insospechable novedad, cargado de originales escenarios interpretativos que revelan fascinantes incógnitas del tiempo por venir, a cuya reflexión invitan estas páginas.

Los vértices de la meritocracia

The Vertexes of Meritocracy

Orlando ALBORNOZ

Profesor Emeritus de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.

RESUMEN

La meritocracia es sinónimo de conocimientos o prácticas, que se jerarquizan y estratifican de acuerdo a principios de excelencia y competencia, dirección y capacitación, para la toma de decisiones. Una sociedad o institución es meritocrática, en la medida que se orienta por valores de máxima calificación que le permitan desarrollar un orden sistémico en función de objetivos realizables. Lo contrario supone desorden y caos y una movilidad social errática y compulsiva. El autor considera que en Venezuela es posible no sólo pensar, sino actuar a partir de los principios de la meritocracia, pero para eso se requiere que las instituciones de educación superior se comprometan con un proyecto de tal exigencia.

Palabras clave: Meritocracia, sociedad, instituciones, universidades.

ABSTRACT

Meritocracy is synonymous with knowledge or practice, which has been given hierarchy and stratified according to principles of excellence and competence in decision making. A society or institution is meritocratic up to the point that it is oriented by values of maximum qualification that permit the development of a systematic order as a function of realizable objectives. The opposite would bring disorder and chaos, and erratic and compulsive social mobility. The author considers that in Venezuela it is not only possible to think, but also act based on meritocratic principles, but to do this requires that institutions of higher education support such a project.

Key words: Meritocracy, society, institutions, universities.

El término acuñado por Michael Young, *meritocracia*, es de data reciente (1958). Alude a las características propias de sociedades altamente estratificadas. Sociedades que han decantado la ubicación social de personas y de grupos y cuyo mapa de relaciones estabilizadas es lo que las caracteriza. En el caso británico, como en el europeo en general, por ejemplo, dicha estratificación permite apreciar grupos tan diversos como aquellos de la nobleza en la parte más alta de la escala social, como aquellos depauperados en la parte más baja de la misma. En sociedades como la venezolana, fluidas aun en su organización como sociedad y que no decantan un proceso estable de estratificación, sobre todo porque el factor que caracteriza la movilidad vertical es el dinero, que se mueve generalmente con rapidez tal que no permite a su vez estabilizar ubicaciones sociales. Por ello es poco probable hablar de meritocracia, sino en todo caso de plutocracia. Proceso este que se refuerza por las continuas modificaciones del esquema institucional de la sociedad, como consecuencia de las perturbaciones de índole política, que, interesante, abren oportunidades de movilidad y dinámica social estructural.

La movilidad social vertical emerge, evidentemente, de canales de ascenso como el que permite el pasillo de la actividad política, que opera generalmente como un ascensor, más que como un pasillo. Este último estaría reservado a quienes ascienden por vía meritocrática, cuando ello acontece, mientras que el primer caso para actividades como la actividad política partidista, que permite ascenso rápido y apoyado el mismo en cuestiones de relaciones personas relacionadas con principios tales como la afiliación, por ejemplo el de la lealtad. Esta es una idea medular en mi pensamiento, que puesta en términos coloquiales significa que la desigualdad de oportunidades en la sociedad venezolana hace que se premie más rápidamente, en este caso la idea del ascensor, a quienes transitan la vida relacionada con la ecuación poder-acumulación rápida, con aquellos que ascienden vía meritocrática, que hallan reservados los caminos del pasillo-ausencia de poder. Un pasillo no sólo lento sino que a menudo conduce a una vía marginal.

Al configurarse así sociedades como la venezolana asumen características que desafían los esquemas, porque habida cuenta de factores interesantes de comentar tienen una fluidez inexistente en sociedades como la británica, por ejemplo. En este sentido sociedades como la venezolana son sumamente interesantes, porque adquieren fluidez en vez de rigidez, si bien las variables que afectan la movilidad no obedezcan necesariamente a factores de ética o moral pública. Todo lo contrario, a veces o a menudo dicha fluidez es consecuencia de una cierta laxitud de la ética social, como es el caso de la corrupción, que los sociólogos podemos defender como un útil mecanismo que permite la fluidez en la movilidad social e impide la rigidez propia de sociedades democráticas políticamente hablando pero relativamente anquilosadas, porque el ascenso es excesivamente lento y costoso, si fuese meritocrático. La corrupción, sin embargo, permite, como en el caso del narcotráfico en la sociedad colombiana o en la propia sociedad norteamericana, en donde los *ghettos* acumulan capital y poder sobre la base de la corrupción, en este caso la distribución de droga, ascender rápidamente, por la idéntica rápida acumulación de dinero y si bien la primera generación paga el precio del desprestigio la segunda y en adelante solventan ese problema precisamente por el dinero que llegan a acumular.

Por ello es definitivamente improbable reducir la corrupción, porque esta es un mecanismo de ascenso social que impide la indeseable rigidez social. A menudo se acusa a diversos grupos de la sociedad por sus altos niveles de corrupción y ello es, en efecto, éticamente condenable, pero no así técnicamente hablando porque la corrupción es funcional y por ende positiva como un elemento interesante que facilita la movilidad social vertical y

horizontal y la necesaria fluidez que de otro modo impediría la mencionada movilidad. Un poco en el mismo orden de ideas de quienes desearían eliminar la llamada conflictividad social, cuando esta es necesaria en una sociedad plural, porque lo contrario a la conflictividad es la inercia y ello es de por sí mucho más negativa, efectivamente, para el desarrollo social. Un buen ejemplo es cómo los gobiernos suelen resentir la pluralidad de la información, a veces ciertamente negativa, pero lo contrario sería unificar ésta y eliminar la citada pluralidad, que es el camino abierto al control de la información.

La corrupción ha sido un factor de movilidad social en nuestra sociedad. De otra manera la misma hubiese permanecido rígida e inalterable. Los políticos ciertamente denuncian la corrupción como un hecho negativo y probablemente lo sea, éticamente hablando, pero los diversos estamentos de nuestra sociedad se mueven en unos espacios fluidos, unos y otros ascendiendo y acumulando no sólo dinero como privilegios por la vía de la acumulación del poder.

Entonces, una sociedad meritocrática es una sociedad organizada alrededor de los principios del logro, mientras que la sociedad tradicional que somos se apoya más en valores adscriptivos y de lealtad. Por ello la amistad es tan importante, entre las personas en ascenso por esta vía. Ahora bien, es mi criterio técnico de que en la sociedad venezolana se está formando una bolsa meritocrática, cuyo origen, desafortunadamente, es relativamente cerrado e impide lo que un importante sociólogo italiano del Siglo XIX señalaba como los mecanismos perversos que impiden la necesaria democratización del talento, pues este se halla distribuido en forma equitativa en todos los estratos sociales.

En Venezuela su sociedad se orienta, en los últimos años, hacia una sociedad meritocrática, al menos en cuanto al papel del talento y de la selección social en la materia. No ciertamente en el área de la organización social propia de una sociedad meritocrática, pero sí se observan signos interesantes en esta dirección. Como también de lo contrario, esto es, de esfuerzos por frenar los principios meritocráticos y confundirlos con objetivos populistas, como acontece en el lamentable ejemplo de la creación de la Universidad Popular, una manera de disminuir las exigencias propias de la meritocracia y una manera de aumentar las obligaciones de afiliación y de grupos de control.

El sector de altos ingresos articula la creación de elites dirigentes a través del proceso escolar, desde la escuela básica hasta la escuela superior. Lo hacen a través de procesos de exclusión social, de selección social mediante los cuales se pretende premiar la disposición hacia los estímulos del talento. Sin dejar de señalar que en sociedades de alta fluidez como la citada, la selección del talento es al mismo tiempo una selección social, a través del cual se genera una distorsión importante que excluye a los sectores menos favorecidos en términos de ingreso familiar, una corrección que, evidentemente, supone políticas públicas apropiadas, a fin de aumentar el pool del talento, para beneficio de la propia sociedad y su bienestar. Esto es, las políticas públicas en una sociedad democrática deben equilibrar los extremos en cuanto a que se genere una elite cerrada y agotada por su propio carácter de exclusión o una mediocridad generalizada por plantear falsos criterios de democratización, como sería aplicar principios bastardos del populismo y de la demagogia, como acontece en el caso mencionado de la citada Universidad Popular, una contradicción de términos, ciertamente, porque una universidad es por su propia naturaleza una exclusividad si bien no necesariamente una exclusión, pero no puede ser ni obedecer posturas populistas ni demagógicas excepto que vulnere su propia citada naturaleza, su *ethos*.

Las instituciones de educación superior del sector privado son hoy en día parte del eje de entrenamiento selectivo que promueve el sector privado, desde la escuela básica. Estas

instituciones, débiles académicamente hablando, como ocurre, por ejemplo en el caso de la Universidad Metropolitana, acumulan, sin embargo, un enorme prestigio y reputación, no obstante, repitamos, su debilidad académica en términos comparativos con el resto de las instituciones del mapa de la educación superior del país y tomando como indicador la productividad académica, que define la calidad de las instituciones de este género en el mundo contemporáneo. Naturalmente, la sociedad acepta que la mencionada universidad es 'buena' y ciertamente lo es, si bien lo es sólo en términos sociales, no en aquellos propios de la academia.

Alude a este tema de la meritocracia mi libro más reciente, *Los vértices de la meritocracia* (Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 2002). Es un libro cuyo título remite a una metáfora. Según la misma, la meritocracia es una *rara avis* en la sociedad venezolana, tanto como el extraño fenómeno de la serpiente emplumada que durante el solsticio de verano desciende por el vértice de la Gran Pirámide en Chichén Itzá. La meritocracia no es un episodio coyuntural, sino una forma de organización social, que no es precisamente la característica de la sociedad de nuestro país. En todo caso el libro se refiere a temas de *ciencias sociales y al oficio intelectual*. Es un libro testimonio y escrito en nota de memoria académica. Discuto en este libro cuestiones que juzgo, evidentemente, de absoluta prioridad en el análisis sociológico, tales como la producción de conocimientos en ciencias sociales y especialmente en sociología. Discuto allí un tema de punta en la academia contemporánea, como en la sociedad actual el problema de las universidades y de la educación superior no es el de producir profesionales (recursos humanos) sino la de generar conocimiento, puro y aplicado, para poder ubicar al país en la área internacional y globalizadora. Un libro que pienso es una contribución que me sería imprudente juzgar indispensable para los científicos sociales del país, así como para los educadores de todo nivel y los planificadores de las políticas públicas en educación y desarrollo científico en el país.

Alan Sokal: la paja en el ojo ajeno

Alan Sokal: The Mote in the Eye of the Other

Roberto A. FOLLARI

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

RESUMEN

Esta breve nota, es más que suficiente para que el autor, en su propósito de contra criticar la *impostura epistemológica* del pensamiento de Sokal, logre establecer los déficits conceptuales y categoriales que están subyacentes en el empirismo formalizante del lenguaje cientificista del neoyorkino. Una discusión que abre más la brecha entre ciencias naturales y sociales, en vez de respetar sus diferencias teóricas y metodológicas.

Palabras clave: Sokal, ciencias naturales, ciencias sociales, crítica.

ABSTRACT

This brief note is more than sufficient for the Author to achieve his purpose of counter-criticizing the epistemological imputation of Sokal's thoughts, and to establish conceptual and categorical deficits that underlie the formalizing empiricisms of New Yorker scientific language. This is a discussion which serves to widen the gap between natural and social sciences instead of respecting theoretical and methodological differences.

Key words: Sokal, natural sciences, social sciences, critique.

Conocido es el revuelo que produjo la hábil maniobra por la cual Alan Sokal envió su texto plagado de errores de concepción acerca de las ciencias físico-naturales, a una revista de ciencias sociales, *Social Text*, logrando que fuera publicado tras la aceptación del Comité Editorial. Si fuéramos tan empiristas como el autor neoyorquino, debiéramos limitarnos a afirmar que demostró que *en esa revista* (en esa y sólo esa) pueden proponerse sin inconvenientes tal tipo de dislates. Pero como creemos —a diferencia de los inductivistas puros— que la revista expresa analogías con otras similares, seguramente se demostró que en *cierta clase* de revistas de ciencias sociales se admite la referencia carente de seriedad a conceptos provenientes de las matemáticas o la física.

En Latinoamérica, aún perdura cierto foucaultismo tardío en filosofía y ciencias sociales, y Derrida se hace presente sobre todo en algunas abstrusas propuestas de los autores denominados “poscoloniales”. Pero los aportes de ambos autores están a menudo tamizados por otras teorías, de modo que no existe una reducción generalizada de lo real a lo discursivo, o de la sistematicidad al acotencialismo absoluto. Por cierto, es imposible desconocer la riqueza de los trabajos de Foucault o Derrida (la referencia a los cuales resulta obligada en cualquier análisis detallado sobre cuestiones sociales), aunque debiera precisarse en cada caso sobre la adecuación de las aplicaciones a un presente que se ha modificado mucho en relación con la época central de construcción de sus respectivas teorías. Pero por cierto, es bien sabido que en la academia de Canadá y Estados Unidos la situación es muy diferente: allí reina un deconstruccionismo que pretende arrasarse con toda sistematicidad conceptual, y que ha apagado a la política tras la apelación interminable al fin del sujeto y de la totalidad. La retórica ha reemplazado al análisis, y en nombre de un descontrolado avance de las humanidades sobre las ciencias sociales, y de los Departamentos de idiomas sobre tales humanidades, se ha “literaturizado” crecientemente el análisis de lo social. Hoy, en nombre de lo posmoderno (y sin teoría específica respecto del significado de esa categoría) parece creerse en un gran poder crítico-político por parte de análisis que sostienen la interpretación al infinito, en juegos múltiples de refracción donde la realidad se pierde en el descentramiento que el lenguaje guarda respecto a todo sujeto, y en la imposibilidad de cualquier forma de posesión para con él.

Contra este “ambiente cultural” un tanto enrarecido protesta la acción de Sokal, y para ese específico cometido su recurso parece guardar sentido y pertinencia. Es hora de exigir atención a lo empírico, a la observancia metodológica, de proponer el final de la retórica vacua, y por supuesto de acabar con los abusos verbales en nombre de supuestos “préstamos” de conceptos desde las ciencias físico-naturales.

Desde este éxito inicial, surgieron seguidores de Sokal que creyeron —a partir de lo ya descripto— encontrar base para un retorno tardío al más elemental empirismo, y para producir supuestas “refutaciones” de Lacan, Foucault o Derrida, realizadas sin matices ni precisión alguna. Los metodologistas más primarios (que creen que el método es universal e independiente de las características específicas del objeto) se lanzaron a un frenético caudal de artículos y declaraciones públicas. Creían que había llegado el momento de su retorno triunfal a la palestra, luego de años de fracasos y olvido.

Y Sokal mismo cayó en esa trampa. Encandilado por su propio suceso, decidió endilgarnos su libro escrito con Bricmont, *Imposturas intelectuales*, el cual guarda una curiosa relación inversa entre los recaudos expresados en la presentación inicial, y la generalización excesiva y proliferante a la que se entrega sin cuidados el texto.

Cuando analiza a los autores posestructuralistas (que no posmodernos, aunque la distinción entre ambas posturas es desconocida para Sokal)¹, el libro encuentra su mejor mo-

mento: se trata de mostrar que ha habido abusos en la apelación a conceptos de ciencias físico-naturales que esos autores ignoran, pero que usan como modo de autoafirmación frente a sus públicos. Y en este punto los adversarios de Sokal no pueden pretender hacer gestos de displicencia o supuesta sapiencia oracular, ya que tal conducta implica confirmar exactamente lo que Sokal les critica. Veamos por ejemplo el caso –que alcanza alguna dimensión tragicómica– de Julia Kristeva: según ella, hay “un molesto bufón de la Universidad de Nueva York que pretendió un día *desenmascarar* a los *impostores franceses* y refutar *formalizaciones* allí donde en realidad sólo había transferencias metafóricas...”² La escritora francesa, con gesto insigne y grandilocuente, pretende demeritar a Sokal, pero *no lo refuta*. No profiere siquiera una palabra sobre las específicas acusaciones de Sokal y los conceptos por él cuestionados. Es decir: muestra involuntaria pero palmariamente que *no lo puede refutar*, y que es cierto que abusó de conceptos para ella desconocidos. ¿Qué otra cosa es admitir que el uso que ella hacía no se adaptaba a las formalizaciones de los conceptos? En todo caso, Kristeva debiera aceptar que no puede hacerse metáforas basadas en aquello que no se sabe. En fin: Sokal puede quedarse tranquilo frente a esta clase de inmaduras réplicas de impacto exclusivamente retórico.

El neoyorquino transparenta este tipo de mecanismos perversos en Lacan, en Luce Irigaray, con menos precisión en J. Baudrillard. Pero es de lamentar que su pretensión se alargue a suponer que, por ejemplo, *no corresponde en psicoanálisis* usar recursos provenientes de las matemáticas. Él comprueba que Lacan no hizo el explícito esfuerzo de justificar el uso de tales conceptos en un objeto diferente al de su disciplina de origen: pero de ello no se deduce que tal uso sea necesariamente indebido. Mucho menos –por cierto– que ese uso permita suponer que la teoría lacaniana es errónea, juicio hacia el que se desliza sutilmente la propuesta de Sokal. La obvia ignorancia de este autor respecto de las ciencias sociales y del psicoanálisis, debiera haberlo prevenido de tan grosera pretensión como la de haber *acabado* con la obra de un autor cuya complejidad no es sintetizable siquiera en las 700 páginas de sus *Écrits*.

De allí en más, Sokal se interna en aguas turbulentas: pretende sacar conclusiones ontológicas y epistemológicas de su trabajo, sin evidenciar la formación necesaria para una misión tan compleja. Insólitamente, cree haber superado la tesis del lógico Quine, cuando este afirma la subdeterminación de las teorías por los hechos (la cual sostiene que los hechos no derivan de sí la teoría, ya que diversas concepciones teóricas pueden ser simultáneamente consistentes con los mismos datos). No produce ningún argumento convincente sobre el punto, por otro lado hoy muy reconocido y compartido. Las incongruencias del neoyorquino se suceden, y de ellas hemos dado cuenta detalladamente en un trabajo de reciente publicación³.

1 La diferencia *fuerte* entre posmodernidad como estado de la cultura, y teorías posmodernistas; y entre los mentores de estas (Vattimo, Lipovetski, Lyotard) y los posestructuralistas (Derrida, Barthes, Deleuze, etc.), está desarrollada en nuestro libro *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde A. Latina*, Aique/Rei/IDEAS, Bs.Aires, 1990.

2 J. Kristeva, *El porvenir de la revuelta*, citada por María del C. Rodríguez en su comentario de ese libro, en *Cultura* (suplemento cultural de *La Nación*), Bs. Aires, 30/1/00.

3 Follari, R.: “Alan Sokal: la insuficiencia de pruebas”, en *Claves de razón práctica* 98, Madrid, diciembre 1999, pg. 75-79. Reproducido en el libro del autor *Epistemología y sociedad (acerca del debate contemporáneo)*, Homo Sapiens, Rosario, 2000.

Aquí seremos sumarios para mostrar algunas: por ej., resulta singularmente notable la pretensión de socavar el relativismo epistemológico de la *nueva sociología de la ciencia* (Latour, Barnes) a partir de un realismo ingenuo y aporreado; o también, sostener la noción decididamente anacrónica de que a los hechos se llegaría sin mediación teórica alguna, como si hablaran por sí mismos (esto ya Popper y Bachelard lo mostraron insostenible hace...setenta años!!); otro caso, es la muestra de franco desconocimiento de la obra de Kuhn –de quien en la bibliografía aparece sólo un libro– a pesar de lo cual Sokal pretende haberla demostrado como errónea. Sobre este punto, Sokal además evidencia no saber quién fue W. Stegmüller, autor que formalizó la obra de Kuhn en términos de teoría de conjuntos; de modo que para sustentar la supuesta “ilogicidad” de Kuhn, el estadounidense debiera haberse tomado el complicado trabajo de contradecir convincentemente los desarrollos del referido filósofo alemán.

Luego abundan en el libro incomprensiones sobre la especificidad de los puntos de vista que construyen a las diferentes disciplinas, de modo que se supone un abierto *continuum* entre estas. A partir de esta noción imbuida del más difundido sentido común, nuestro autor interpreta cuestiones como las de la relatividad, de modo tal que las leyes de la física servirían también automáticamente para la biología y la psicología. Así, se arriesga a suponer que en la conciencia de alguien que fuese a la velocidad de la luz (claro, si tal cosa fuese posible) no habría *duración* alguna, dado que en ese caso físicamente no hay transcurso de tiempo. Pero de tal situación *física* nada puede derivarse plausiblemente respecto de lo que ocurriría *en lo psicológico*. De modo que la suya es una conjetura por demás audaz e improbable, más aún para alguien que proclama en forma insistente su estricto ceñimiento a los hechos.

No es fácil en un espacio breve señalar también los deslizamientos de significado, que lo llevan a discutir siempre con el más débil (cambiar “causalidad no-lineal” por “ecuaciones no lineales” es sólo uno de los ejemplos). O las pretensiones de ofrecer lecciones políticas de izquierda: para lo cual –por nuestra parte– afirmamos que resulta tan vana la retórica deconstruccionista, como lo es el añejo cientificismo empirista de Sokal, digno de algún participante de la II Internacional a comienzos del siglo XX.

Y en este breve punteo, *last but not least*, nuestro héroe buscador del rigor y perseguidor de impostores, muestra no tener mínima idea acerca de las ciencias sociales, respecto de las cuales se explaya y se atreve a ofrecer consejos. Antológica (por lo extrema) es la noción manifestada en nota de pg. 292: allí pretende que la enseñanza universitaria debe ser considerada mejor que la media y primaria, porque en la primera un menor porcentaje de participantes está a favor del creacionismo (!!). Evidentemente, para el incisivo autor, en ambos casos encontramos poblaciones estadísticamente comparables: no ha advertido el “detalle” de que quienes llegan a la universidad conforman un conjunto con mucho mayor selección previa. El error de interpretación es tan grosero que nos exime de comentarios.

Para qué hablar de su idea de que “posmodernidad” es apenas una palabra, de modo que si no se sabe qué significa, se supone que ello no resultaría problemático. Sokal cree que opinar desde las ciencias físico-naturales autoriza toda clase de exabruptos y desconocimientos sobre las disciplinas sociales, repitiendo de modo invertido y en perfecto espejo la falacia que él mismo desnuda en los posestructuralistas. Y es que para él, parece que sólo las físiconaturales parecen merecer el nombre de ciencias, repitiendo así los viejos dogmas positivistas del Círculo de Viena.

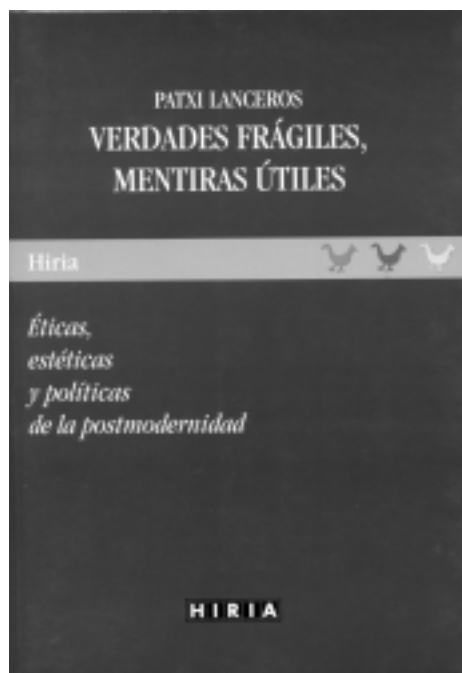
Como ideología implícita de la mayoría de los científicos, el empirismo ya enterrado por la filosofía de la ciencia se ve renovado por Sokal, reinventándose desde las cenizas. Es

de esperar que muchos de tales científicos entenderán plausibles sus posiciones. Bueno sería quizá, que tan irreflexiva toma de partido se informara también de los errores, mistificaciones y abiertas estafas que se comete en nombre de las ciencias malamente llamadas “exactas”⁴.

Y que se advirtiera las omisiones, ocultamientos y mutilaciones que realizan los epistemólogos del cientificismo neoempirista⁵. Así advertirían que aquellos que suelen hacer sonoros llamados a la razón, suelen estar bastante lejos de sostenerla efectivamente.

4 F. di Trocchio: *Las mentiras de la ciencia (Por qué y cómo engañan los científicos?)*, Alianza, Madrid, 1995.

5 M. de Asúa y G. Klimovski: *Corrientes epistemológicas contemporáneas*, Centro editor de A. Latina, Bs. Aires, 1992. Allí se hace la pirueta conceptual de hablar de Stegmüller callando su constitutiva relación de apoyo hacia Kuhn, que es el pilar determinante de su obra. Ver pg. 69 y ss.



Patxi Lanceros:
Verdades frágiles mentiras útiles.
Éticas estéticas y políticas de la postmodernidad.
Hiria. Guipúzcoa, España. 206 pp.

*Con la irrupción de lo postmoderno en la filosofía, las artes y las ciencias de la cultura se abre la posibilidad de revisar críticamente la herencia moderna de observar, con la oportuna distancia, el legado de la herencia precedente. Muchos de los conceptos y esquemas que nos han configurado como sujetos modernos han devenido problemáticos. La interpretación crítica de tales conceptos y esquemas, la revisión –ocasionalmente irónica– de las tradiciones que nos sostienen aparecen como condiciones necesarias para pensar nuestra relación con los discursos y las prácticas, con lo social y lo político, con el arte y el imaginario en este comienzo de milenio. **Verdades frágiles, mentiras útiles**, es el resultado de esa mirada irónica a los distintos ámbitos en los que se construyen las tramas humanas –individuales y colectivas– desde esta situación, frontera o puente, entre dos siglos.*

Patxi Lanceros (Bilbao, 1962) es doctor en Filosofía y profesor de teorías de la Cultura y Filosofía Política en la Universidad de Deusto (Bilbao). Colaborador habitual en diferentes revistas y publicaciones periódicas, entre sus libros destacan: ***La modernidad cansada*** (Madrid, 1994), ***Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault*** (Bilbao, 1996), ***La herida trágica*** (Barcelona, 1997), ***Identidades culturales*** (Bilbao, 1997) y ***Diccionario de Hermenéutica*** (Bilbao, 1998). Actualmente forma parte del Comité de Editores Asesores de la revista internacional de filosofía Utopía y Praxis Latinoamericana (Universidad del Zulia, Venezuela).

Brasil, América Latina e crise das reformas liberais

Brazil, Latin America and the Liberal Reform Crisis

Luis Sergio HENRIQUES

Portal de Internet Gramsci e o Brasil

RESUMEN

En esta entrevista, concedida a la revista ESPACIOS (CINDES, Ecuador), y que se nos ha dado la primicia de su publicación, el autor opina críticamente sobre el futuro de Brasil, y de Latinoamérica en general, frente a las reformas liberales que la sociedad capitalista está implementando a nivel global. Brasil ha respondido a estas "reformas liberales", entre dos escenarios que se han mantenido coexistiendo: por un lado, las fuerzas totalitarias y conservadoras que se adhieren al sistema; por el otro, las fuerzas sociales disidentes de izquierda que se valen de la sociedad civil para demandar una democracia más participativa con el propósito de combatir la hegemonía política y socio-cultural.

Palabras clave: Neoliberalismo, América Latina, movimientos de izquierda, globalización.

ABSTRACT

In this interview with ESPACIOS Magazine (CINDES in Ecuador), in which the author gives the first announcement of his new publication, he offers his critical opinion as to the future of Brazil and of Latin America in general, in the face of liberal reforms that capitalist society is implementing on a global level. Brazil has responded to these reforms by sustaining two co-existing scenarios: on the one hand totalitarian and conservative forces that adhere to the system, and on the other, left-wing dissident social forces that use social civic movements to demand a more participatory democracy for the purpose of fighting off political and socio-cultural hegemony.

Key words: Neo-liberalism, Latin America, left-wing movements, globalization.

Revista ESPACIOS, Quito, Ecuador.

i) *¿Qué perspectivas se estarían abriendo con la ampliación del espectro de la participación social, dado que a los actores tradicionales se sumaría ahora otros nuevos y muy variados?*

ii) *¿Cuáles son los aportes y limitaciones de los proyectos históricos, así como de las nuevas alternativas?*

iii) *¿En este heterogéneo y complejo escenario, cuáles serían los retos y roles de los partidos de izquierda y de los movimientos tradicionales?*

iv) *¿Reconocemos que estaríamos en un nuevo auge de las luchas sociales en América Latina, que parecería desbordar cualquier predicción o análisis, cuáles serían las particularidades de éste en comparación con otros momentos similares del pasado?*

A conjuntura de crise das reformas liberais, que se abre de modo mais ou menos simultâneo em vários países latino-americanos, traz promessas e riscos em proporções mais ou menos equivalentes: naturalmente, da lucidez, firmeza e capacidade estratégica dos atores democráticos e de esquerda irá depender tanto a realização das boas promessas de avanço político e social quanto a frustração dos riscos de involução autoritária, regresso social e atraso econômico das nossas sociedades.

O primeiro ponto a ressaltar é a inevitável “modéstia” teórica e política a que parecemos condenados, pelo menos neste momento inicial. Teoricamente, não convém desconhecer a enorme crise do pensamento socialista, que, após a falência do chamado socialismo real, estamos ainda muito longe de superar. Esta falência, como sabemos, não é algo que possamos tratar distraidamente, como se fosse uma realidade externa e estranha a cada um de nós. Deve-se reconhecer abertamente que estamos muito atrasados na investigação de novos paradigmas de mudança social: não basta, por exemplo, propor a democracia direta *contra* a democracia representativa, por mais estreitos que sejam os sistemas políticos em muitos dos nossos países; não basta propor a socialização dos meios de produção, sem saber muito bem o que isto significa: estatização pura e simples? Apelo a um mítico controle operário e camponês da economia socializada? Mas não se trata de fórmulas que apareceram em diferentes momentos da história do movimento operário e socialista, ao longo do século passado, e que afinal foram, de um modo ou de outro, duramente derrotadas pelas réplicas da história?

Também convém adotar uma posição de cautela em termos propriamente políticos. Inevitável, neste ponto, chamar a atenção para as coisas tais como realmente são, de modo implacável e até cruel. Para o bem e para o mal, coube a nós viver uma espécie de novo momento inicial do capitalismo: precisamente, o momento que assinala sua expansão a praticamente todos os recantos do globo, com insuspeitado dinamismo econômico e social, para não mencionar o espírito triunfante e conquistador no campo cultural e ideológico. Um momento em que, não de modo paradoxal, certas passagens do *Manifesto* marxiano voltam a adquirir intensa atualidade, ao celebrarem – logicamente, de modo crítico – a capacidade burguesa de revolucionar incessantemente as relações de produção, de transformar internamente as sociedades ainda pré-capitalistas, de recriar o mundo à própria imagem e semelhança. Para retomar a conhecida metáfora, vivemos um período no qual, de novo, tudo que é sólido desmancha no ar.

Eis-nos, então, em nossa circunstância: ainda atordoados pela derrota do comunismo histórico, carentes de modelos consistentes para explicar a mudança social num mundo unificado – e dividido – pelas forças globais do capitalismo. E caberia ainda dizer, para precisar ainda mais esta nossa circunstância: à frente deste capitalismo particularmente poderoso e arrogante, encontra-se uma direção política extremista – a dos republicanos de Bush –, na qual se misturam uma crença fanática nos mecanismos de mercado, fortes motivos religiosos, tradicionalistas e até antimodernos, tais como os apregoados pela agressiva *christian right* americana, bem como uma inclinação não disfarçada para recorrer unilateralmente à força bruta diante de dilemas muitas vezes inéditos da política mundial.

Naturalmente, não estamos diante do mal absoluto ou de uma força demoníaca incontrolável. Há graves deficiências e pontos frágeis nos mecanismos desta nova dominação imperial, a serem estrategicamente explorados pelas forças e correntes real ou potencialmente antagônicas, inclusive e particularmente em nossa América Latina. Antes de mais nada, a atual coalização política à frente do “império” apresenta um desempenho relativamente pífio em termos de capacidade propriamente *hegemônica*. Com a sucessão de turbulências econômicas e financeiras, parecem ter terminado os dias de celebração de um capitalismo capaz de se universalizar através da implantação generalizada dos mecanismos de mercado e da democracia representativa, esvaziada, naturalmente, de qualquer conexão com processos substantivos de mudança – um capitalismo que nos conduziria pelas mãos ao “fim da história”. As desigualdades crescentes entre o Norte e o Sul do planeta, bem como no interior até mesmo das nações mais prósperas do Norte, desmentem as promessas de abundância trazida pelo funcionamento “auto-regulado” do mercado. E a crise da política e dos mecanismos de representação, impotentes diante dos imensos poderes não controlados da economia, causa uma difusa sensação de mal-estar e apatia, mesmo nos países do centro, de tradição democrática mais consolidada, para não falar dos nossos países, que conheceram recentemente duríssimas experiências de autoritarismo e repressão.

É neste quadro que se desenrola, de um modo mais ou menos generalizado, a presente crise das tentativas de reforma liberal na América Latina. O Brasil, nos anos noventa, também enveredou por este caminho de “reformas estruturais”, ainda que com atraso em relação ao nosso grande vizinho argentino e ao Chile de Pinochet – no caso argentino, como se sabe, a experiência de *achicar el Estado, agrandar la Nación* deriva dos anos impiedosos de Martínez de Hoz, antes ainda de Cavallo e Menem.

Há, também, outras conhecidas particularidades no caso brasileiro que talvez seja útil mencionar, mesmo que de modo sumário. O regime autoritário, entre nós, nunca perdeu as características *desenvolvimentistas* que marcam a história brasileira desde os anos trinta. De modo socialmente injusto e politicamente repressivo, os vinte anos de militarismo (1964–1984) representaram a expansão e o aprofundamento das relações capitalistas. Esta generalização das relações capitalistas, ainda que operada “pelo alto” por parte de um Estado autoritário, teve como contrapartida inesperada a emergência de uma sociedade civil relativamente sofisticada, complexa, plural, da qual já não podemos prescindir em qualquer projeto de mudança da nossa realidade. Imprensa e mídia em geral, a tradicional Igreja Católica e suas várias correntes, igrejas de diferentes credos e de difusão relativamente recente, uma rede associativa de modo algum desprezível, sindicatos, clubes e escolas – tudo isto constitui o âmbito de uma moderna e intrincada “guerra de trincheiras”, na qual se luta cotidianamente por direitos individuais e coletivos, cuja ampliação e implantação efetiva definirão o caráter progressivo da própria democracia. Por certo, uma luta de longo fôlego, de trajetória imprevisível, de final incerto – e que, travada muitas vezes em condições des-

favoráveis para os setores subalternos, recomeça a cada dia, uma vez que nada está mesmo garantido de uma vez para sempre. A única certeza, aliás, é a de que haverá luta, e luta duríssima.

Mesmo do ponto de vista político, o autoritarismo brasileiro não esteve imune a contradições muito específicas: além do recurso aberto a formas de terrorismo de Estado – acobertadas pela existência dos chamados “atos institucionais”, como o tristemente conhecido AI-5, de 1968 –, havia a preocupação de manter, apesar de tudo, uma “fachada” de legalidade. Assim, houve um partido de oposição, o MDB, para onde convergiram desde o primeiro momento os liberais de inspiração republicana clássica (como Ulysses Guimarães e Tancredo Neves), os comunistas do PCB e, por fim, a maior parte das forças de esquerda, depois que se esgotaram, por inexequíveis, as diferentes alternativas e modalidades da luta armada. A constituição de um corpo eleitoral cada vez mais extenso e representativo teve prosseguimento nos anos de chumbo, na esteira de um *trend* democratizador que vinha de muito longe. Crescentemente, por ocasião dos pleitos eleitorais ritualmente convocados, a manifestação deste corpo eleitoral adquiria caráter *subversivo*, forçando as estreitas margens institucionais do regime militar. No mesmo sentido, num movimento convergente e virtuoso, atuava a mobilização sindical e de outros sujeitos modernos gerados pela modernização capitalista, dando substância social ao processo de transição e efetivamente inviabilizando a reprodução política da ditadura em meados dos anos oitenta.

A Constituição de 1988 – de longe, a Carta mais democrática da história brasileira – representou o desaguadouro favorável das lutas antiditatoriais: em síntese, representou a grande esperança de banir para sempre a infâmia das ditaduras e de conciliar mudança social e método democrático, ao garantir as liberdades civis para todos os brasileiros, ao admitir a cidadania de todas as correntes políticas e sindicais, ao abrir-se, pelo menos potencialmente, para as iniciativas dos “de baixo”, para não mencionarmos institutos efetivamente inovadores, como, por exemplo, os novos poderes obtidos pelo Ministério Público. Não casualmente, os anos noventa, vividos sob a égide do consenso neoliberal e da ideologia “globalista”, que recrutaram adeptos decisivos entre as elites econômicas, políticas e culturais – aqueles anos noventa, dizíamos, viram uma persistente tentativa de “desconstruir” a Carta constitucional e de desqualificar sua dimensão de democratização do ideal republicano, em benefício dos novos valores privatistas e “globalistas” vigentes.

Como em todas as partes, portanto, o Brasil sofreu, e ainda sofre, a experiência da reforma liberal do capitalismo, com suas exigências de privatização, desregulamentação e “flexibilização” de direitos e garantias. Estes últimos anos têm sido um tempo de seguidas reformas constitucionais, realizadas para que o país “se adaptasse” aos ventos dominantes da globalização neoliberal. Foram também anos de *crise do desenvolvimento nacional*: um país que tem em seu código genético a idéia de crescer economicamente e é dono de uma das mais extraordinárias performances econômicas mundiais já a partir da segunda metade do século XIX, há pelo menos duas décadas cresce mediocrementemente ou não cresce; vê-se afetado com regularidade inquietante pelas crises financeiras internacionais, o que denota um alto grau de vulnerabilidade no setor externo da sua economia; perde progressivamente a capacidade de inclusão social e de resolução de antigas e graves desigualdades (sociais, regionais, raciais) enraizadas na história da nossa formação econômico-social, sem falar das novas desigualdades deste capitalismo de feição darwiniana; e, com não menor gravidade, nosso país corre o risco permanente de ver aumentar a desafeição às instituições, valores e procedimentos democráticos tão duramente conquistados.

Contra um certo persistente pessimismo nacional, contra uma difundida aversão à política e aos políticos de um modo geral – *herança maléfica de todo e qualquer período autoritário, uma herança que foi acentuada, muito especialmente, nestes anos de privatismo e degradação programada da esfera pública* –, convém ressaltar que a democracia brasileira tem sido beneficiada e oxigenada pela presença de partidos de esquerda e democráticos de um modo geral, propulsores de interessantes experiências de poder local e, seja como for, atores da grande política nacional e até global, como o demonstra o esplêndido Fórum Social, sediado por uma cidade há doze anos sob administração do PT, o maior partido da esquerda; pela existência de centrais sindicais, que, apesar de forçadas à defensiva pelas condições de crise econômica destes últimos anos, se qualificam como sujeitos políticos e sociais significativos; pela emergência de variados movimentos sociais, entre os quais o de maior visibilidade, inclusive externa, talvez seja o dos sem-terra. Deve-se a este último, de resto, independentemente de certo voluntarismo ideológico, o feito político de ter reposto na ordem do dia o secular problema agrário brasileiro, numa chave muitas vezes inovadora, com preocupações ambientais, sociais, de ocupação de solo, etc., mais além de um horizonte puramente produtivista.

Nosso país, assim, resiste a duras penas ao receituário das instituições financeiras, ao “enquadramento” imposto pelos poderes fortes da globalização: resiste *apesar* dos governantes, resiste pragmaticamente, resiste com sua sociedade civil atravessada por conflitos e contradições, mas não desvitalizada, resiste com seus políticos e sua política, se nos permitirem esta afirmação intencionalmente polêmica. Uma política, como é natural, aberta à participação dos reacionários, dos conservadores, dos liberal-democratas, mas também da esquerda em seu conjunto, em todos e cada um de seus matizes. Aliás, uma parte considerável da solução para a atual crise brasileira reside nos atores políticos de esquerda, em sua capacidade de ir além de interesses de curto prazo e de contribuir para a resolução de grandes desafios propriamente *nacionais*: a defesa, a consolidação e o aprofundamento da democracia política, sua plena utilização como método de mudança social, além dos problemas difíceis derivados de uma inserção competitiva e soberana do país na economia-mundo.

Estes dilemas *nacionais* não comportam uma resposta isolada e pretensamente auto-suficiente. Um aspecto muitíssimo positivo da evolução brasileira é a nova atenção dedicada aos temas da integração econômica, social e cultural latino-americana. A crise argentina nos afeta não só economicamente: afeta-nos humanamente, porque uma das melhores novidades destes últimos tempos é a crescente difusão de um sentimento de destino histórico comum entre Brasil e Argentina. Começa-se a discutir mais a situação colombiana, não em último lugar por causa de perigosas hipóteses intervencionistas periodicamente formuladas e já até parcialmente postas em prática. A dolarização equatoriana nos preocupa enormemente: não só não se pode brincar com a moeda nacional, como também é preciso estar atento às diferentes e insidiosas tentativas de colonização e subjugação econômica. A presença vigorosa da esquerda brasileira – *mas não só: a presença de todas as forças democráticas do país* – na elaboração das respostas a estes complicados dilemas talvez seja nossa melhor contribuição para a superação da crise latino-americana, segundo os princípios de liberdade, justiça social, mútuo respeito e fraternidade. Quem sabe seja esta uma resposta capaz de combater o verdadeiro combate hegemônico – um passo pequeno, mas consciente, no sentido da sociedade de livres e iguais que todos queremos.



Lourdes Molero de Cabeza y Antonio Franco M. (eds):
El discurso político en las ciencias humanas y sociales.
Memorias de las IV Jornadas de Análisis del Discurso Político.
Universidad del Zulia. Fonacit, Caracas, 2002.

En los trabajos de este libro es posible observar un primer grupo de artículos que presentan teorías y modelos que permiten acercarse al estudio del discurso político desde diferentes perspectivas. Un segundo grupo de artículos presentan los resultados del análisis de diferentes discursos políticos venezolanos desde varios enfoques, entre los cuales destacan el análisis crítico del discurso, el análisis semántico pragmático y el acercamiento psicopolítico y antropológico.

En los diferentes enfoques que se presentan en estas memorias es posible confrontar teorías y métodos de análisis, evaluar los procesos electorales que se han realizado en Venezuela, proponer alternativas para el cambio social, analizar los discursos de los principales líderes políticos venezolanos, estudiar el discurso de la oposición y considerar temas tales como: Discurso político y educación, discurso político y ética, la violencia verbal y física, el discurso de la sociedad civil, el discurso político y los medios de comunicación, el concepto de revolución, el concepto de democracia, el concepto de libertad, la mentira en el discurso político, la construcción de las funciones estratégicas del discurso político, el discurso político como obstáculo para desarrollar una democracia consensuada y deliberativa, entre otros. Como se ve, son temas en cuyo debate se encuentra sumida actualmente la sociedad venezolana.